جامعة الجزائر 1 _ يوسف بن خـــــدة_

كلية العلوم الإسلامية

قسم العقائد والأديان

تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإســــلامية

تخصص عقيدة

إعداد الطالبة:نوال والي إشراف:الدكتور عمار جيدل

أعضاء اللجنة

الإسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
يوسف عدار	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
عمار جيدل	أستاذ التعليم العالي	مقررا
محمد عبد الحليم بيشي	أستاذ التعليم العالي	عضوا
عبد الرزاق دحمون	أستاذ التعليم العالي	عضوا

السنة الجامعية:

1438هـ_1439هـ/2017م _ 2018م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل من :

نور حياتي الوالدين الكريمين وجدتي

رب أسرتي زوجي الكريم ميلود

عمتي العزيزة

أخي جمال و أختي عقيلة زوجها وأولادها ورود البيت:عبد الرحيم،عبد الصمد، ندى وإكرام، وأخواتي آسيا ،كريمة، أحلام.

من أناروا دربي بنور العلم: أساتذتي الكرام .

عمي وعائلته

رفيقات دربي: أسماء، حميدة، ليلى، نبيلة، فايزة، آسيا، حنان، مريم، ضاوية.

شكر وتقدير

أحمد الله وأشكره وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم...

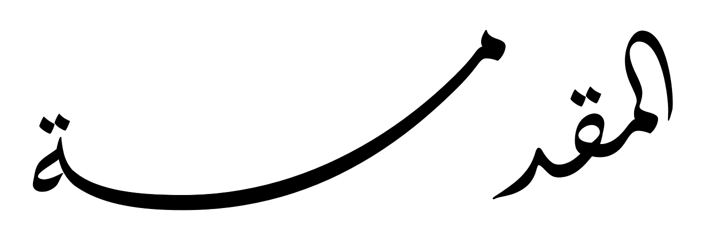
وأتقدم بالشكر الجزيل وفائق التقدير إلى كل من:

الأستاذ المشرف الدكتور "عمار جيدل" الذي وجهني في هذا البحث ولم يدخر جهدا في تصحيح الرسالة بتوجيهاته القيمة وأقواله السديدة

إلى أفراد عائلتي وزوجي الذين شجعوني على إتمام البحث ومدوا لي يد العون

إلى صديقاتي: ليلى، أسماء، حميدة، فضيلة، نصيرة

وإلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد .


المقدمة

بسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن والاه واتبعه بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

1-أهمية الموضوع:

مما لاشك فيه أن علم الكلام الأشعري نشأ نشأة مشرقية كون المشرق آنذاك مسرحا للأحداث الفاعلة في تشكله، وتبلور مقالاته ولعل هذا ما يفسر كثرة اهتمام الباحثين بعلم الكلام الأشعري المشرقي فقد تناولوه بالبحث والدراسة المستفيضة كما تناولوا بحث شخصياته وإبراز إبداعاتها في هذا المجال، وفي المقابل نجد قلة اهتمام الباحثين بدراسة علم الكلام الأشعري المغربي، وإن وجدت بعض المحاولات لنفض الغبار عنه وعن رواده إلا إنها محاولات محتشمة مقارنة مع البحوث المهتمة بالمشرق، على الرغم من إبداعات متكلمي المغرب الإسلامي ودورهم في حفظ العقيدة الإسلامية، وبالرغم من اختلاف الباحثين حول التاريخ الحقيقي لظهور علم الكلام الأشعري بالغرب الإسلامي، إلا أن المتفق عليه أن بداياته الأولى كانت زمن المرابطين وإن اكتست الطابع الفردي وعلى الرغم من تلقي هذه المجهودات في كثير من الأحيان رفض السلطة المرابطية التي تبنت مذهب التفويض في الاعتقاد، مما ساهم كثيرا في حصر انتشار علم الكلام الأشعري، وتمثل هذه المرحلة مرحلة النشوء، أما مرحلة التطور والانتشار فكانت مع عصر الموحدين حيث شكلت هذه المرحلة نقلة نوعية في تاريخ المغاربة موضوعا ومنهجا، تركت بصماتها الواضحة إلى يومنا، كيف لا وهي مرحلة ترسيم المذهب الأشعري في المغرب، حيث برزت شخصيات رائدة حملت لوائه وبادرت بتطويره ونشره بشكل واسع، ومن هنا تبرز أهمية هذا البحث الموسوم ب:**"تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين"**.

2–الإشكالية:ومما سبق ذكره تبرز الإشكالية التالية:كيف ت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين ؟ ولماذا حصل هذا الت□ور في هذا العصر دون غيره ؟وفيما تمثلت موضوعاته؟و ما هي المناهج المتبعة في عرضها ؟.

3–**أسباب اختيار الموضوع**:

– قلة الاهتمام بالبحث في التراث الكلامي المغاربي أثار رغبتي في خوض غمار البحث.

– التعرف على بعض الشخصيات الكلامية المغربية الفاعلة فيعلم الكلام الأشعري.

4–أهداف البحث:

– التعرف على المسار التاريخي للعقيدة الإسلامية على مشرب الأشعرية في المغرب الإسلامي.

– بيان أصالة علم الكلام الأشعري ورد مزاعم خصوم العقيدة الأشعرية الرامية إلى استبعاد علم الكلام الأشعري من الساحة السنية .

– نفض الغبار عن مرحلة هامة من مراحل ت□ور علم الكلام الأشعري المغاربي والتي لازالت آثارها مستمرة إلى الآن.

أما فيما يخ □ طبيعة هذه الدراسة فقد تبدو تاريخية خالصة للوهلة الأولى لكن في الحقيقة لا يمكن فصل علم الكلام عن سياقه التاريخي الذي نشأ و تبلور فيه، ذلك أن أبعاد البحث تحتاج بعضا من الجوانب التاريخية للدخول إلى رحاب علم الكلام الأشعري المغربي في عصر الموحدين وتناوله بالدراسة والتحليل.

5–الدراسات السابقة:لم أعثر في حدود اطلاعي على بحث علمي أكاديمي بالعنوان المختار لكن هناك دراسات لها صلة بالموضوع سواء ما تعلق منها بعلم الكلام الأشعري أو ما تعلق

ببعض الشخصيات الكلامية المغاربية المحورية في هذا البحث أو بتاريخ المغرب الإسلامي السياسي وفيما يلي أذكر أهمها:

"نشأة الأشعرية وت□ورها" دكتوراه لجلال موسى (نشرت 1982)، "العامل السياسي في ت□ور الأشعرية" ماجستير لمغراوي مص□فى(نوقشت2008)، "المهدي بن تومرت "دكتوراه لعبد المجيد النجار(1983)، السلالجي ومذهبيته الأشعرية دكتوراه لجمال علال البختي(2005).

6-مصادر ومراجع البحث:

اعتمدت مجموعة من المصادر والمراجع في إنجاز هذا البحث أبرزها: أعز ما ي□لب وكنز العلوم والمرشدة لابن تومرت، البرهانية للسلالجي بشرح العقباني،كما اعتمدت على كتب بعض الدارسين المهتمين بفكر ابن تومرت وفكر السلالجي منها ما كتبه عبد المجيد النجار في رسالته الموسومة ب:"المهدي بن تومرت"، وما أنجزه الباحث جمال علال البختي في بحثه المعنون ب"السلالجي ومنهجيته الأشعرية"، بالإضافة إلى بعض الكتب التاريخية المهتمة بدراسة تاريخ الموحدين كدراسات علي الصلابي وحسن مؤنس،كما اعتمدت أيضا على كتب علم الكلام والكتب المهتمة بدراسة الفرق الكلامية مثل:كتاب المواقف في علم الكلام للإيجي،الفرق الكلامية بالشمال الإفريقي لألفرد بل، وفي علم الكلام الجزء الخاص بالأشاعرة لمحمود صبحي،بالإضافة إلى مراجع أخرى لا يتسع المجال لذكرهاوقد عددتها في فهرس المراجع.

7-منهج الدراسة ومنهجية البحث:

اعتمدت في معالجة البحث على منهجين أساسيين ومنهج ثانوي، فالمنهجين الأساسيين هما:المنهج الوصفي في التعريف بعلم الكلام والأشعرية وعرض مقالاتها وت□ورها،وكذا في عرض لمحة عن عصر الموحدين وبداية تشكل علم الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي،المنهج

التحليلي:في عرض الموضوعات الكلامية، وأما المنهج الثانوي في البحث فهو المنهج المقارن عند مقارنة الآراء الكلامية سواء آراء بن تومرت بآراء الأشاعرة أو آرائه مقارنة بآراء السلالجي.

أما عن منهجية البحث: فقد عزوت الآيات إلى سورها حسب ترتيب السور في المصحف على رواية حف □،وخرجت الأحاديث بدء بالصحاح، كما عرَفت بأبرز شخصيات البحث واكتفيت بذكر تواريخ الشخصيات الأخرى لمعرفة سياقها التاريخي، وذيلت البحث بمجموع الفهارس.

8- عوبات البحث:

لايخلو بحث من صعوبات وما واجهته في بحثي تمثل في:

قلة المصادر المتعلقة بصلب الموضوع خاصة ما يخ □ أبرز شخصياته ابن تومرت والسلالجي،وكذا قلة المراجع التي تناولت فكرهما.

تَشعُّب البحث صعب من حصره فكل مبحث فيه الحقيقة يمكن أن يكون مشروعا لرسالة أكاديمية.

والصعوبة الذاتية التي أثرت كثيرا في إنجاز البحث هي سوء الحالة الصحية لعيناي فلا يخفى دور هما وتأثيرهما في النظر والتفكير.

9-خطة البحث:

قسمت البحث إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول عنونته بعلم الكلام الأشعري في دولة الموحدين وفيه مبحثين، المبحث الأول لمحة عن عصر الموحدين، والمبحث الثاني:بداية تشكل علم الكلام الأشعري في العصر الموحدي.

الفصل الثاني عنوته بت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المضمون عرضته في مبحثين مبحث خصصته لت□وره عند ابن تومرت والثاني عند السلالجي.

الفصل الثالث:عنونته بت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المنهج وقسمته إلى

مبحثين مظاهر ت□ور علم الكلام الأشعري في المنهج عند ابن تومرت وعند السلالجي وقد اخترت هاتين الشخصيتين كنموذج فعلي لت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين لدورهما البارز والفعال في ذلك ،وختمت البحث بخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث والتوصيات.

الفصل الأول :

علم الكلام الأشعري في دولة الموحدين

المبحث الأول: لمحة عن عصر الموحدين

لقد تداولت عدة دويلات على حكم المغرب الإسلامي منذ دخول الإسلام إليه عبر الفاتحين لكن لم تتوحد أقاليمه تحت راية دولة واحدة وحكم واحد إلا بوجود دولة الموحدين التي تعتبر أعظم دولة في تاريخ المغرب العربي والتي لمت شتاته تحت شعار التوحيد، فكيف نشأت هذه الدولة وتطورت، وما هي أسباب انهيارها ؟ .

المطلب الأول: تأسيس دولة الموحدين وتطورها في مختلف المجالات

يعود الفضل في تأسيس دولة الموّحدين إلى شخصية المهدي بن تومرت، الذي لا يخفى دوره في تهيئة أرضية صلبة بأعمدة دينية وسياسية مكنت لهذه الدولة بتخليد اسمها في التاريخ الإسلامي.

أولا: تأسيس دولة الموحدين:

1 / دور ابن تومرت في تأسيس دولة الموّحدين

ابن تومرت "وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المنعوت بالمهدي الهرغي، من جبل السوس في أقصى بلاد المغرب العربي ونشأ فيها"[1]، اختلف في تاريخ ولادته على النحو التالي:

"ولد سنة 485هـ حسب ابن خلكان، وحكى ابن سعد في البيان المغرب أنّ مولده سنة 491هـ وقال ابن الخطيب الأندلسي سنة 486هـ، وقال الغرناطي سنة 471هـ،ورغم اختلاف المؤرخين حول تاريخ ولادة ابن تومرت إلا أنهم تقاربوا في تحديد عمره حين وفاته مابين 51،55عاما مما يرجح أن تاريخ ولادته من بين التواريخ المذكورة آنفا هو 471هـ .

كان فقيها عالما عابدًا متقشّفًا، أخذ الفقه بقرطبة عن ابن حمدين(ت 548هـ)، وسافر إلى بغداد عن طريق المهدية ومصر"[2]، "وحجّ ثمّ رحل إلى المغرب ودخل في طريقه المهدية وتونس وبجاية سالكًا تغيير المنكر، توفي سنة 524هـ"[1].

---

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان، د.ط، بيروت: دار صادر، 1977م، ج5، ص46.

[2] محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف، شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص204.

فهذه لمحة عن حياة المهدي بن تومرت،

" والمهدي بن تومرت صاحب الفضل في وضع الأسس الّتي ستهتدي على ضوئها الدّولة الموّحدية، وأيضا تلك الأساليب والوسائل الّتي تمّ إتباعها من أجل ترجمة تصوراته إلى واقعٍ ملموس.

في هذا السّياق جاءت أولى حلقات هذا الفقيه على المستوى الفكري بتوجهه إلى المشرق للاغتراف من العلم في رحلةٍ استغرقت زُهاء خمسة عشر عامًا، تلقى خلالها عن عدد كبير من العلماء[2].

"حيث مكّنه مُقامه في المشرق من معاينة تفكُّك الخلافتين العباسية والفاطمية، فتوّلدت لديه القناعة بأخذ زمام المبادرة والتّحضير لمشروع جدّد الأمّة من الغرب الإسلامي.

من هنا سيأخذ في الجهر طيلة طريق رجوعه إلى المغرب بمعارضته لأحوال البلاد الّتي مرّ بها متمسّكًا بتغييرها عملًا بمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، "وأخفى وراءه حركة دينية مقرونةً بأهدافٍ سياسية"[3]، وقد اكتست رحلة عودته إلى المغرب أهمية خاصّة؛ ذلك عندما التقى بعبد المؤمن بن علي التّلميذ المخلص له والّذي حرص على مصاحبة أستاذه إلى كل مكان يذهب إليه، يحفظ عنه مبادئه وتعاليمه ويرقب عن كثب التفاف النّاس حول الدّاعي ودعوته،(أي ابن تومرت ودعوته)"[4] الذّي قام بمواجهة الفقهاء المرابطين وشنّ ضدّهم حملة ارتكز فيها على ناحيتين: الأولى الانتقاص من جدارتهم العلمية، إذ يقول عنهم: أنّهم تَسَمَوا باسم العلم ونسبوا أنفسهم إلى السُّنة وتزيّنوا بالفقه والدّين، والثّانية التّشكيك في استقامتهم ونعتِهم بالمتاجرة بعلمهم وتسخيره في تأييد الحكّام الظَّلمة في مقابل ما ينالونه من حطام الدّنيا[5].

---

[1] ابن خلكان، المرجع نفسه، ج5، ص46.

[2] عبد المجيد النّجار، المهدي بن تومرت، ط01، لبنان: دار الغرب الاسلامي، 1983، ص 157.

[3] عبد المجيد النّجار،المهدي ابن تومرت، المرجع نفسه، ص158.

[4] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص127.

[5] لخضر بولطيف، فقهاء المالكية والتّجربة السّياسية الموّحدية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ،2008،ج1، ص24.

وهو العتاب نفسه الّذي وجهه الإمام الغزالي في كتابه الإحياء لفقهاء عصره، ممّا أدى إلى دعوة فقهاء المرابطين إلى إحراق الكتاب، فهذه الدّعوة الّتي استغلها ابن تومرت للثورة، وهذا ما ذكره مؤرّخ الموّحدين ابن القطّان في قوله:" وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الّذي ما أُلّف مثله سبب زوال ملكهم (المرابطين) واستئصال شأفتهم على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق"[1].

كما أعاب ابن تومرت على الفقهاء المرابطين قبولهم النّصوص الشّرعية على علاتها، وإقرارهم المتشابهات على حالها والإيمان بها على شاكلتها، وتجنّبهم التّأويل ورفضهم علم الكلام تمسّكا بمذهب مالك خلافًا لما تشبّع به في المشرق على يد أئمة الأشعرية[2]، وتجلّت هذه المواجهات في شكل مناظرات عقدها معهم.

ولم يكتف بالصدام معهم بل تعدّاه إلى السّلطة الحاكمة، حيث "وصل مراكش في منتصف ربيع الأوّل عام 515هـ، وهناك قام بدوره في الوعظ والإرشاد ووصلت أنباؤه إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين(537هـ) الّذي جمع له مجلسًا من كبار الفقهاء والعلماء، وكانت مناظرة بينه وبين علماء المرابطين، حيث بدأها قاضي المرية مستفسرًا عن ابن تومرت عمّا صدر منه من أقوال ودعّم أقواله بذكر المنكرات المتفشية في المجتمع وذلك أنّ الخمر تُباع جهرًا وأنّ الخنازير تمشي بين المسلمين وأنّ أموال اليتامى تؤخذ ظلمًا وغير ذلك من الأقوال، وهنا تأثّر أمير المسلمين بأقواله حين ذرفت عيناه دمعا، وصمت علماء المرابطين، غير أنّ مالك بن وهيب (525هـ)حذّر أمير

[1] ابن القطّان، نظم الجمان، تح: محمود علي مكي، د.ط، لبنان: دار الغرب الاسلامي، ص71، 72.

[2] عبد المجيد النّجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السّابق، ص158.

المسلمين من دهاء ابن تومرت وطالب بسجنه، ولكنّ الأمير لم يستجب له"[1] واكتفى بطرده من مراكش خشية تأثير العامة فضلًا عن إضعاف مركز الفقهاء.

شكّل طرد ابن تومرت من مراكش منعطفًا حاسمًا في دعوته، والّتي اكتست طابعها السّياسي بصفة علنية منذ تلك اللّحظة، "فما إن فارق مراكش حتّى أعلن عن نواياه في مواجهة السّلطة الحاكمة حيث أعلن خلع إمام المسلمين علي بن يوسف وبايعه من حوله إمامًا للدّعوة الجديدة"[2] وبهذا خرج ابن تومرت على الحاكم وبدأ في تأسيس دولته، حيث استقر في مدينة تنملل[3] الّتي ساعده موقعها الجغرافي على التّواري عن أعين السّلطة الحاكمة، "وما إن استقر بها حتّى شرع في تحقيق مبادئه السّياسية والدّينية، وفي سبيل تحقيقها استخدم كل ما يملكه من أسباب القوّة من دهاء وحزم وعلم، فبنى رابطة يستقبل فيها المريدين، ثمّ قام بدور المعلّم الّذي يبثّ نصائحه وأفكاره بين مريديه وجعل يذكر المهدي ويُشوّق إليه، فلمّا قرّ في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه اِدّعى ذلك لنفسه بدعوى العصمة، وأنّه المهدي المعصوم، ثمّ صنّف لهم تصانيف في العلم منها أعزّ ما يُطلب"[4]، وبدأ صدى دعوته ينتشر في ربوع العامة "فكان كل من أتاه اِستدناه وعرض عليه ما في نفسه من الخروج على الملك، فإن أجابه أضافه إلى خواصه وإن خالفه أعرض عنه وفي نفس الوقت لم يكتف بالقبائل الوافدة عليه بل أرسل الكتب إلى القبائل المختلفة يدعوها إلى الانضمام إليه والخروج على الدّولة، وحتّى يؤكّد نفوذه وسيطرته على أتباعه نراه يلجأ إلى الحيلة والخداع فاتفق مع أحد تلاميذه وهو عبد الله الونشريسي[5] أن يظهر العجز والجهل أمام الأتباع والمريدين ثم يظهر

---

[1] حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموّحدين، ط1، مصر: مكتبة الخانجي،1980، ص37.

[2] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تاريخ المغرب، www .almostfa.com، ص178.

[3] اختارها ابن تومرت مركزا لدعوته وهي قلعة منيعة، في أعلى جبال الأطلس، أي ذات السطوح المزروعة، وبها قبره، لمزيد تفصيل انظر: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، للإدريسي.

[4] عبد الواحد المراكشي، المعجب، المرجع السّابق، ص88.

[4] الونشريسي وهو عبد الله بن محسن الونشريسي المكنى بالبشير، انظر نظم الجمان، ص143.

لهم عكس ذلك في الوقت المناسب الذي يختاره المهدي وجاءت اللحظة المناسبة حيث جمع القبائل وأخبرهم بحال الونشريسي التي لمسوها بأعينهم وهي عدم القدرة على الكلام مع الجهل التام ثم حدوث المعجزة بأن أصبح فصيحا بليغا عليما بالقرآن، وهنا يظهر الونشريسي ويؤكد ما قاله المهدي، وهذا ما أكده البيدق في قوله "فأكرم الله المهدي يدعوه البشير، يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين حتى امتاز الخبيث من الطيب ورأى الناس الحق عيانا"[1].

فعلى ما يبدو من حادثة التمييز هذه أن ابن تومرت استغل بساطة تفكير العامة لإمرار هذه الخدعة فالبيئة الاجتماعية التي لم تألف الجدل يسهل استدراجها بأبسط الحيل، فاستخف بعقولهم وشرع في استغلال تقديسهم لكل ما هو ديني لتحقيق أهدافه السياسية، وربما ساعد أيضا في نجاح هذه الخدعة إظهار ابن تومرت الزهد للعامة والذي هيأهم نفسيا لتقبل هذه الفكرة فهي تثق في ورعه خاصة وأن حركة التصوف في هذه الفترة كانت منتعشة وفكرة الكرامات منتشرة ورائجة في المجتمع المغربي بشكل واسع، فخطورة الفكرة تبلغ أوجها عندما تتحول إلى عقيدة راسخة لا تقبل أخذا ولا ردا، هذا ما حدث فعلا لأتباع ابن تومرت عندما أصبحوا يعتقدون مهديته وعصمته فأصبح لا يعصى له أمرا " حتى أن بلغو في ذلك حدا لو أمر أحدهم بقتل أبيه وأخيه لبادر في ذلك من غير إبطاء، ومن هنا نرى أن ابن تومرت لم يدع وسيلة إلا استخدمها في سبيل التأثير على أتباعه وجعلهم أداة طيعة لتحقيق أهدافه حتى تحقق ولائهم له بدأ الكفاح المسلح[2]، فكانت معركة البحيرة سنة 524هـ على الأرجح بداية النهاية لحياة ابن تومرت وهذا ما صوره المراكشي في قوله : " فانهزم المصامدة أتباع ابن تومرت وقتل منهم خلق

---

5 ابن خلكان، المرجع السابق، ج4 ص 139،142،143،144

[1] البيدق، أخبار المهدي ابن تومرت، د.ط، الرباط:دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971، ص39.

[2] المراكشي،المرجع السابق، ص 93-193.

كثير ونجا عبد المؤمن بن علي في نفر من أصحابه فلما جاء الخبر لابن تومرت قال: أليس قد نجا عبد المؤمن قالوا نعم قال لم يفقد أحد، وجعل يهون عليهم أمر الهزيمة ويقرر عندهم أن قتلاهم شهداء لأنهم ذابون عن دين الله مطهرين للسنة، فزادهم ذلك بصيرة في أمرهم وحرصا على لقاء عدوهم، ومن حينئذ جعل المصامدة يشنون الغارات على مراكش ويقطعون المؤونة عليها والمعايش ويقتلون ويسبون، وكثر الداخلون في طاعتهم لكن وقع الهزيمة في نفس ابن تومرت كانت أقوى من أن يتحملها فما لبث أن مرض ولزم داره حتى فارق الحياة سنة(524هـ – 1129م)[1].

هكذا مهد ابن تومرت الأرضية لقيام دولة عظيمة في تاريخ المغرب الاسلامي مخلفا وراءه بنية ثقافية مختلفة تماما عن التي تبنتها الدولة المرابطية وهذا أمر ضروري لقيام أي دولة، أن يكون لديها نظام فكري وسياسي خاص بها، وإلا كانت تابعة لسابقتها، فمشروع ابن تومرت بدأ فكريا دينيا وانتهى سياسيا، حيث استثاره الواقع المرير لمجتمعه، الذي دفعه إلى الجد والاجتهاد في طلب العلم في المشرق ثم طاف بالمغرب، وبدأ مشروعه السياسي في شكل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وعبّأ جماهير لا يستهان بها من الأتباع، فحاول عكس صورة البيئة المشرقية التي تشرب منها مختلف العلوم على بيئته المغربية، وبدأ بمواجهة الفقهاء الذين اقتنع بعدم جدوى علمهم في تسيير شؤون المغاربة واتهمهم بالتسبب في سريان الفساد في المجتمع المغربي والجمود على الفروع خاصة وأنه زاول الاجتهاد في المشرق وتضلع في علم الكلام وبصفة خاصة على طريقة الأشاعرة خلافا لهم (أي فقهاء المرابطين) فناظرهم وتفوق عليهم مما تسبب في طرده من مراكش، هذا الطرد الذي شكل مبررا قويا لاستغلال ثورته واستعطاف الأتباع لصالحه .

[1] المراكشي، المرجع السابق، ص 92.

وتوفي تاركا وراءه حربا مشتعلة بين أتباعه والمرابطين، ومشروع دولة فتية تسلم مشعلها من بعده تلميذه المخلص عبد المؤمن بن علي، وهو الرجل الثاني في دولة الموحدين.

2/ التعريف بعبد المؤمن بن علي:

هو أبو محمد عبد المؤمن بن علي الكومي نسبة إلى كومية وهي قبيلة صغيرة نازلة ساحل البحر من أعمال تلمسان ومولود في قرية هناك يقال لها "تاجرة"، قبل ولادته كانت سنة 490هـ وقبل 500هـ[1] و قبل 487هـ[2] عرف بإيثاره لأهل العلم وحبه لهم وإحسانه إليهم دامت مدة ولايته ثلاث وثلاثين سنة وأشهرا وتوفي في جمادى الآخر من سنة 558هـ[3].

فتح المغرب عبد المؤمن في ثلاث مراحل:

"الأولى: فتح فيها مغرب المرابطين وأقام محاربا لهم سبع سنوات ومسكنه الجبال وطاولهم هذه المدة كلها ليحفظ بها قوة رجاله ويضعف الدولة بكثرة النفقات حتى تختل طاعة الجند وتسأم الرعية وذلك ما وقع.

الثانية: فتح فيها بجاية ولم يعلن عليها الحرب بل استعان عليها بالدسائس"[4]، والثالثة: احتل تونس وتقدم إلى المهدية و فتحها وبها تم له فتح المغرب ودخل في طاعته جزيرة الأندلس[5] .

ثانيا: تطور دولة الموحدين في مختلف المجالات

---

[1] ذكر ذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان ج3 ص138-139

[2] المراكشي ،المرجع السابق، ص 93.

[3] ابن خلكان، وفيات الأعيان، د.ط، بيروت: دارصادر، ج3، ص240.

4 مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح:محمد الميلي، د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،ج2، ص300.

[5]مبارك الميلي، **تاريخ الجزائر القديم والحديث**، المرجع السابق، ص 677.

1/ الحياة السياسية والاقتصادية:

أ/الحياة السياسية:

مرت الدولة الموحدية بعد وفاة ابن تومرت بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة التقليد والدعم للدعوة حيث تابع الخليفة عبد المؤمن بن علي على نهج ابن تومرت في نشر الدعوة الموحدية وتنفيذ معالمها ومبادئها اقتداء بالإمام .

وكان البرنامج التعليمي الذي وضعه الخليفة عبد المؤمن للطلبة الحفّاظ مستمدا من تعاليم المهدي بلسان البربر واللغة العربية وإلزام كل السكان بحفظ مبادئه ومن لم يمتثل لذلك كان دمه مباحا وقد جاء ذلك في رسالة الفصول سنة 556هـ والموجه إلى أهل بجاية[1] وهكذا حافظ عبد المؤمن على تراث المهدي وتابع نشر مبادئه فلما تولى الخليفة يوسف بن عبد المؤمن تابعت الدولة مسيرتها في صفوف الموحدين، فظل ابن تومرت محتفظا بمكانته والدُّعاء له في المخاطبات الرسمية وغيرها من أنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم.

المرحلة الثانية: مرحلة التطبيق والتبرم بدعوى العصمة والاستنكار الخفي لها وقد تمثل ذلك حين استولى المنصور الموحدي الذي أبدى عدم اقتناعه بتلك الآراء وتبرمه بها وإنكاره لها، وقد تجلى ذلك في عدة مناسبات إلا أن هذا الإنكار لم يكن أمام الرعية ولا جماهير الأمة [2].

المرحلة الثالثة: مرحلة الهجوم وهدم آراء ابن تومرت في عهد المأمون الموحدي الذي تولى الخلافة سنة 624هـ وقد أعلنها صراحة من فوق المنابر مطالبا بهدم هذه الدعوى، وموجها أبشع الصفات لابن تومرت قال:"لا تدعو أي ابن تومرت بالمعصوم وادعوه المذموم، ألا لا مهدي إلا عيسى عليه السلام وأنه قد نبذنا أمره النجس "[3]

وقد تولى حكم الدولة الموحدية منذ نشأتها الى غاية سقوطها مجموعة من الأمراء :

---

[1] ابن القطان، المرجع السابق، ص10.

[2] حسن علي حسن، المرجع السابق، ص 461.

[3] حسن علي حسن، المرجع نفسه، ص 462-463.

1. عبد المؤمن بن علي 524 هـ – 558 هـ
2. أبو يعقوب يوسف الأول 558 هـ – 580 هـ
3. أبو يوسف يعقوب المنصور 580هـ – 595 هـ
4. محمد النّاصر 595 هـ –611هـ و قبل 610 هـ
5. أبو يعقوب يوسف الثاني (المستنصر) 611هـ –620هـ
6. أبو محمد عبد الواحد (المخلوع) 620هـ –621هـ[1]
7. أبو محمد عبد الله بن يعقوب المنصور 621هـ – 624هـ
8. يحيى بن النّاصر (المعتصم بالله) 624هـ – 626هـ
9. أبو العلاء إدريس 626هـ –630 هـ
10. عبد الواحد المأمون 630هـ –640 هـ
11. أبو الحسن علي السعيد 640هـ –546هـ
12. أبو الحفص عمر (المرتضى) 646هـ –665هـ
13. أبو العلاء (الواثق بالله)565هـ –668هـ[2]

هذا ما يخص الحكام الذين توالوا على حكم دولة الموحدين.

وبهذا تكون هذه الدولة قد مرت بمرحلة تبني فكرة المهدوية والعصمة والدعوة إليها هذا الأخير الذي ما لبث أن حول الدولة إلى ملك والحكم إلى وراثة، ثم المرحلة التالية التي رفضت فيها كل تلك المبادئ رفضا علنيا مطلقا وشكلت بداية النهاية لدولة الموحدين التي بلغ صداها أصقاع المغرب والأندلس .

الهيئات الاستشارية :

[1] أحمد عودات وآخرون، تاريخ المغرب والأندلس من ق6إلى ق10هـ ، د.ط، دار الأمل للنشر والتوزيع، ص101.

[2] علي محمد الصلابي، دولة الموحدين، د.ط، عمان: دار البيارق، ص234.

اتبع الخلفاء الموحدين تقليدا خاصا فيما يتعلق بالشورى "في جماعة العشرة ثم الخمسين ثم السبعين[1] "، أمّا فيما يخص عبد المؤمن بن علي فقد أسس جهازا استشاريا جديدا مكونا من الرعيل الأول للموحدين وسمّى هذه الهيئة الأشياخ الموحدين وبعد توسع الدولة أسس الموحدون هيئتين استشاريتين هما أشياخ العرب وهيئة أشياخ الأندلس بالإضافة إلى الكتابة والحجابة والشرطة والبريد والدواوين وإدارة الولايات ونظام القضاء والمظالم والحسبة ونظاما عسكريا لعب دورا كبيرا في الحفاظ على استقرار الدولة وسيادتها في المغرب والأندلس[2].

ب/ الحياة الاقتصادية :

يمكن القول أنه بعد استقرار الحياة واستتباب الأمن وتشجيع الخلفاء لمختلف الأنشطة الاقتصادية ساهم في تحقيق رخاء اقتصادي عظيم في عهد خلفاء الموحدين الأوائل، فانتعشت بذلك الحياة الاقتصادية وتحسنت أحوال السكان المعيشية تحسنا ملحوظا .

- **الزراعة :**

كانت الحياة الزراعية مزدهرة في سهول المغرب الساحلية منها والداخلية وفي التلال القريبة من الجبال، وتذكر المصادر والمراجع التاريخية أن الخليفة عبد المؤمن نظم الزراعة فأمر بمسح الأراضي الزراعية ولم يهمل أي جزء من الأرض الصالحة للزراعة فكان الإنتاج متنوعا كالحبوب والزيتون وقصب السكر وغيرها كما اهتموا بالثروة الحيوانية فقاموا بتربية الخيل والماشية والثروة السمكية في مكناس والسوس وقرطبة.

- **الصناعة :**

اعتنى الموحدون بالخصوص بصناعة المعادن والأسلحة والصناعة النسيجية وغيرها ويعود ازدهار الصناعة في هذه الفترة إلى استقرار الأوضاع في البلاد وتوفر المواد الأولية ومن أهم المدن

[3] وهو نظام شكله ابن تومرت عندما أسس دعوته لمزيد من التفصيل انظر: المراكشي في كتابه المعجب في تاريخ المغرب وانظر: البيدق،أخبار المهدي بن تومرت، د.ط، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971 .

[1] صديقي عبد الجبار ،سقوط دولة الموحدين دراسة تحليلية في الأسباب والتداعيات، ماجستير، جامعة تلمسان 2014/2013، ص 56.

المغربية التي كان لها شهر بالصناعة مدنية فاس ومراكش وسلا وسبه صناعة الورق والنسيج والدباغة الزجاج والحبر أما بالنسبة للأندلس فقد أقام بها الموحدون منشات صناعية مهمة كإنشاء صناعة الحرير والورق والآلات الحربية المجانيق أو تجدر الإشارة إلى أن شغف الموحدي بالاختراعات الميكانيكية[1] .

- **التجارة :**

عمل خلفاء الدولة على حماية ال□رق التجارية من جميع المخاطر وسهّلوا سبل التجارة وأقاموا الآبار في ال□رق التجارية والفنادق في المدن وأنشئوا المنارات في الثغور واهتموا ببناء الأس□ول البحري الذي ساعد على تشجيع التبادل التجاري وكان اهتمام الخليفة عبد المؤمن بالتجارة الداخلية ويسهل التعامل بين شعبه ضرب الدرهم ونصفه وربعه وثمنه وحرص على أن لا يضع للتجارة الداخلية ضرائب تعيق مسيرتها ورواجها ’ولكنّه راقبها برجال الحسبة لضبط الموازين وما لم يصلح من المبيعات التجارية مع أوروبا فأهميتها تتجلّى في كثرة المعاهدات التي أبرمتها الدولة الموحدية مع المدن الأوروبية خلال القرن السادس الهجري وما بعده حيث عرفت أوروبا انتعاشا اقتصاديا وتجاريا ملحوظا عن طريق التجارة مع المغرب .

- **النظام المائي :**

_ الموارد المائية :

لما قام ابن تومرت ببدء حركته المناوئة للمراب□ين كان من بين ما هاجمهم به كونهم استحدثوا مغارم غير شرعية وفرضوها على النّاس وقد تمسّك عبد المؤمن بتعاليم إمامه غير شرعية على النّاس، والموارد التي اعتبرتها الدّولة شرعية هي: الزكاة، وأخماس المعادن والغنائم إضافة إلى عائدات الاستثمار في الأراضي الزراعية والأموال المصادرة من أموال الثائرين على الدولة .

[1] صديقي عبد الجبار ،سقوط دولة الموحدين دراسة تحليلية في الأسباب والتداعيات، المرجع نفسه، ص 56.

_ **الإنفاق**:أمّا مظاهر الصرف فهي تنحصر عموما في الأعمال الحربية الخاصة برواتب الجنود سكنهم ولباسهم ومؤنهم ومعدّاتهم إضافة إلى الرواتب باختلاف أوجهها سواء الخاصة بالوزراء أو الكتّاب أو القضاة وأصحاب الأشغال والأطباء والمهندسين والشعراء والطلبة والحصون والمساجد والأربطة والمجالس وغيرها ولم يغفل الموحدون الأعمال الاجتماعية فكان لها جزء خاص من الإنفاق موجّه للمارستانات (المستشفيات) وتوفير الأكل واللباس لذوي الحاجة .

– **السكة (العملة)**: كانت العملة الدينار والدرهم وأما العبارات التي كانت تكتب عليها فهي مثل: إلا الله، الأمر كله لله، لا قوة إلا بالله وعلى الوجه الأخر يكتب " الله ربنا ومحمد رسولنا والمهدي إمامنا ".[1]

2_ الحياة الاجتماعية و الفكرية:

أ_ الحياة الاجتماعية:

طبقات المجتمع المغربي الحضري والريفي:

- **أصحاب الجاه**: وهم الذين يحوزوه الاحترام والتقدير داخل المجتمع بتأثير النفوذ وأمر الجاه واضح في المجتمع الموحدي لدرجة يسهل معها التمييز بين الحاكمين والمحكومين فالعقيدة التي جاء بها ابن تومرت مبنية على المهدوية التي كانت ثابتا أساسيا من ثوابت المخيلة الإسلامية في بداية العصر الموحدي، ثم فكرة العصمة، وهذه العقيدة وفرت للمنخرط فيها امتيازات حيث يعطى المنتسب إليها صفة المنقذ لأمته من المفاسد والشرور خاصة عندما استتبع المهدي ابن تومرت الإمامة والمهدية ثم العصمة بادعائه النسب القريشي، لذلك حاز شيوخ الموحدين مكانة اجتماعية مرموقة في مراتب السلم الاجتماعي.

فالطبقة الخاصة لدى الموحدين قد قسمت إلى فئات والموحدين هم الصفوة التي تبوأت المكانة الاجتماعية المرموقة ونالت المناصب السياسية الفاعلة و قد سماها المهدي أهل السابقة لأنها أيدت ودعمت الدولة الموحدية من بدايتها إلى غاية الاستيلاء على عاصمة المرابطين مراكش وعلى هذا

[1] صديقي عبد الجبار، المرجع السابق، ص83 .

الأساس وضع ابن تومرت تنظيمات إدارية حيث شكل مجلسا يتكون من عشرة أشخاص كلهم من الذين احتضنوا الدعوة منذ بدايتها وسمي هذا المجلس بطبقة العشرة كما شكل هيئتين استشاريتين هما أهل الخميس وأهل السبعين تخلى عبد المؤمن بن علي النظام القبلي الموروث عن المهدي فقسم الموحدين إلى ثلاث فئات دون الرجوع إلى الانتماءات القبلية و الترتيب الذي وضعه هو :

1-الموحدون السابقون من أصحاب المهدي ومعلوم ان هذه الفئة ستنقرض مع الوقت.
2-الذين انضموا إلى الموحدين ما بين معركة البحيرة 524هـ-525هـ ومعركة وهران 538هـ دون الالتفات إلى الانتماءات القبلية .
3-الذين انضموا إلى الموحدين لعد معركة وهران دون تحديد للزمن ودون إعطاء أي اعتبار للانتماءات القبلية.

وبذلك بدأ عبد المؤمن بن علي مرحلة جديدة في بناء الدولة تمثل في تعيين ابنه محمد في مرتبة ولي العهد ثم خصص مناصب ولاة الأقاليم لأبنائه وبعدها شيوخ الطلبة في المناصب التنفيذية للكفاءات التي تتخرج من المدرسة التي خصصها لتكوين إطارات إدارة الأقاليم

- **الخلفاء**: ومكانتهم الاجتماعية تمثلت في أنهم كانوا يؤمون الناس في الصلاة ويعلنون الجهاد إذ تبين لهم وجه ذلك ويسيطرون على أمور الحكم ويباشرون قيادة الجيش في المعارك الهامة ويعينون الوزراء والقضاة ويسيرون شؤون الدولة من العاصمة مراكش.

والجدير بالذكر أن خلفاء الموحدين أثناء فترة الدراسة كانوا يتمتعون بمصداقية واسعة في أوساط السكان الأمر الذي زادهم تقديرا واحتراما وانقيادا فكان البلاد الموحدي خلال عبد المؤمن بن علي يتسم بالبساطة ثم بدأ يتحول نحو العظمة والآلهة خلال عهد ابنه يوسف الحليفة الثاني واكتملت صورته أثناء الخليفة يعقوب المنصور .

- **أشياخ الموحدين** : كانت لهم مكانة أيام الخلفاء أهلتهم لأن يزكوا أو يرفضوا تولية الخلفاء لقد حفظ خلفاء الدولة الموحدية للأشياخ شرف سبقهم إلى الدعوة المهدوية، واعتبرهم

أصحاب فضل وتضحيات وإخلاص للحلفاء الأوائل من بني عبد المؤمن لذلك أمدوهم بكل خ□وة وأنزلوهم درجة عالية .

- **الوزراء** :اقتصر هذا المنصب على سادة بني عبد المؤمن أو أشياخ الموحدين فالوزارة لا تستند إلا لأهل ثقة الخليفة .
- **الطلبة**: وتنقسم هذه الفئة إلى :

– **طلبة الحفاظ**: هم الذين جمعهم الخليفة عبد المؤمن بن علي من مختلف القبائل وأنشأ لهم مدرسة خاصة بمراكش لتعليمهم وتثقيفهم

وأسس الدعوة الموحدية مع تدريبهم على فنون القتال والشؤون الإدارية حتى إذا أتم هؤلاء الحفاظ دراستهم وتدريباتهم وزعهم على الوظائف الإدارية وولى بعضهم أقاليم الدولة[1] .

_ **طلبة الموحدين**: وهم ال□لبة المصامدة والمشتعلون بالدعوة دراسة وفقها وحفظا ثم قيامهم بعد ذلك بالدعوة في مختلف أقاليم الدولة[2] و يمكن أن نسميهم رجال الدعم .

_ **طلبة الحضرة**: وهم المشتعلون بالعلم والذين يحظرون إلى العاصمة باستدعاء من ولاة الأمر وقد أشار إلى ذلك المراكشي بقوله: " وقد جرت عادتهم (أي الموحدين)بالكتب إلى البلاد واستجلاب العلماء إلى حضرتهم من أهل كل فن وخاصة أهل علم النظر وسموهم طلبة الحضر[3]

.

بالإضافة إلى ال□لبة كان هناك قادة الجيش والولاة والعلماء والفقهاء فالعلماء حضوا بمكانة مرموقة عند الخلفاء حيث كان الخلفاء يسيغون رعايتهم عليهم وينزلونهم منازلهم اللائقة يقول المراكشي في ذلك: ستأثر على نفس السياسة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن فقد كان حريصا

[1] حسن علي حسن ،المرجع السابق، ص332.

[2] المراكشي،ا لمرجع السابق، ص 201/ 332.

[3] حسن علي حسن، المرجع نفسه،ص334.

على مجالسة الفقهاء [1] ونفس المنزلة تمتعوا بها في عصر المنصور الموحدي حيث كان يكرمهم و يشهد جنائزهم.

وحظيت المرأة الموحدية أيضا بقسط من علوم ذلك العصر فاشتغلت النساء بالعلوم المختلفة ففي فترة نشر الدعوة الموحدية شاركت في الاستماع إلى كلام ابن تومرت نصائحه ووعظه[2] وتذكر المراجع التاريخية أن من بين بنات الخلفاء المثقفات زينب بنت الحليفة يوسف بن عبد المؤمن الركونية وهي من شاعرات الأندلس قامت بالتدريس في قصر الخليفة المنصور الموحدي لنساء القصر وأم خيرونة الفاسية التي كانت تحظر مجلس السلالجي اقترحت عليه تأليف كتاب في مذهب الأشاعرة فألف العقيدة البرهانية وكذلك فاطمة بنت عبد الرحمن وغيرهن من النساء اللاتي حرصن على تزودهن بالعلوم [3].

كانت للصوفية مكانة مرموقة في المجتمع المغربي آنذاك فقد اعتقد أفراد المجتمع أن للمتصوفة درجة خاصة عند الله تجعلهم في وضع يمكنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب ومنح البركة لزوارهم لتكون لهم سببا في زكاة أموالهم وإصلاح أولادهم، وما أسس مكانة الصلحاء سلوكهم الورع والابتعاد عن الدنيا [4].

ب- **الحياة الفكرية** : تضافرت عدة عوامل على دفع الحركة الفكرية

- استقرار أوضاع البلاد
- تشجيع ولاة الأمر للعلم والعلماء

[1] المراكشي، المرجع نفسه، ص 239

[2] ابن القطان، المرجع السابق، 126.

[3] حسن علي حسن، المرجع السابق، ص352 .

[4] عابد يوسف، جامعة قسنطينة، دكتوراه ص133

- **الصلة الوثيقة بين المغرب والأندلس**: وقد تحققت هذه الصلة الوثيقة منذ أصبحت الأندلس إقليما تابعا للمغرب[1] ومما يدل على انتعاش الحياة الفكرية لهذا العصر وجود مراكز فكرية متنوعة يمكن :
- **أشهر المدن العلمية** : أصبحت المدن المغربية تعج بطلاب العلم والعلماء وصارت المساجد والمجالس تسهد المناقشات الفقهية واللغوية والأدبية ، يأتي في مقدمة هذه المدن العاصمة مراكش حيث كان العلماء يشيعون إليها الرجال من الأندلس وغيرها ليعيشوا في كنف ولاة الأمر الذين شجعوا العلماء للبقاء بجوارهم لتزدان بهم عاصمتهم وليستزيدوا من علومهم ومعارفهم وهنا تجدر الإشارة إلى أن علماء الموحدين رغم اهتمام السلطة الحاكمة بهم إلا أنهم لم يبلغوا ما بلغ فقهاء المرابطين من التدخل في شؤون الدولة دقيقها وجليلها ومن هنا صارت العاصمة مهبطا لرواد الثقافة من أعلام الفكر بالأندلس التي أصبحت تضاهي بغداد في ازدهار العلوم وكثرة العلماء وكذا مدينة فاس ومساجدها وكذا مدينة سبتة، تلمسان مكناسة، سجلماسة[2].
- **المكتبات** : ساعد على وجود المكتبات امتلاء المدن المغربية بالكثير من العلماء والدارسين مع تشجيع ولاة الأمر لحركة التأليف وشراء الكتب فمثلا كان الخليفة يوسف بن علي يجمع الكتب من كل مكان ويضمها إلى المكتبة الملكية أو الخزانة العلمية كما كانت تسمى كما تحددت أماكن لبيع الكتب فمثلا لمدينة تلمسان كانت هناك سوق لبيع الكتب وإلى جانب الكتب التي كان الناس يجمعونها في المساجد والزوايا والمدارس وغيرها كانت هناك المكتبات العامة والخاصة[3].

3/ العلوم في عصر الموحدين:

[1] حسن مؤنس، الحضارة في المغرب والأندلس، ص 346/343.

[2] حسن مؤنس، المرجع السابق، ص 448

[3] حسن علي حسن، المرجع السابق، ص511.

أ/ **المذاهب الفقهية:** تعلق المغاربة بالمذهب المالكي وترسخ بين عامتهم تشبث به فقهائهم وبما أن ابن تومرت نشأ في هذه البيئة توجه العديد من الباحثين إلى القول بأن ابن تومرت نشأ مالكيا وعاش مالكيا ومات مالكيا فالمتابع لكتاباته تجده لقد انتصر لهذا المذهب في معرض حديثه عن التواتر وحجية عمل أهل المدينة كما أسهم من جهة أخرى في اختصار كتاب الموطأ[1].

يمكن القول بناء على ذلك أن ابن تومرت لم يكن رافضا للمذهب المالكي وإنما أنكر على الفروعيين منهم شعبهم في الآراء العارية من أي دليل شرعي كما يفسر بعض الباحثين عداؤه للفقهاء المالكية بأنها خصومة سياسية ناتجة عن موالاتهم للمراب□ين لحكام المراب□ين[2].

من العسير الفصل في معادة الموحدين للمذهب المالكي ومن الأصعب الحكم بما لكيتهم والمؤكد أن المذهب المالكي تقهقرت مكانته بسبب إعراض السل□ة عند ما أفقده مؤقتا كثيرا من سياسته

وس□وته المعهودة في المغرب الإسلامي"[3].

ثم واصل تفرعه وانتشاره، ونتيجة للتفاعل مع الدعوة الجديدة (الموحدية) فقد مال أهله إلى الترجيح والتأويل ونبذوا التعصب لمشايخهم وجعلوا البحث والنظر، فرجعوا بذلك إلى أصول ومصادره الأولى الكتاب والسنة [4] .

يؤكد الواقع التاريخي محاربة ابن تومرت للفقهاء المراب□ين (المالكية)، ما دفعه إلى استبعاد المذهب المالكي من الساحة الفكرية الموحدية، رغم أصالة هذا المذهب وتجذره في المغرب الإسلامي فابن تومرت على ما يبدو لم يفعل ذلك لأجل المذهب لذاته أي لم يرفض المذهب من حيث الأصل بدليل أنه نشأ في بيئة مالكية واختصر موطأ مالك لكن الخصومة هي التي دفعته إلى استبعاد المذهب كونه آل إلى جمود فكري على أيدي أتباعه من فقهاء المراب□ين الذين استغلوا

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص 68/155

[2] عبد المجيد النجار، المرجع نفسه، ص155/ 68.

[3] عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص71.

[4] عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط02، ج1، ص 120.

نفوذهم للهيمنة غلى شؤون الدولة المرابطية، كما أنه لا يعقل لقائد سياسي يحاول إحلال نظامه مكان نظام خصمه أن يتبنى مذهب خصمه.

أما المذهب الظاهري فلا يستبعد التكوين الفسيفسائي لابن تومرت وجود الاتجاه الظاهري وخاصة مروره بالأندلس أمر ثابت في رحلته العلمية.

ب_ التصوف: شكلت الحركة الصوفية عنصرا رئيسيا مكونا للشخصية الدينية في المغرب الإسلامي خلال العهد الموحدي، فالزهد والتقشف يعتبر من الأسس التي أقام عليها ابن تومرت منهجه الفكري كما أصبغ حركته بطابع الولاية والكرامة، وهذا ما ساهم في انتشار التصوف، فقد تميز القرن الخامس والسادس بظهور عدد كبير من شيوخ الصوفية تميزوا بوزنهم الثقيل في تاريخ التصوف الإسلامي، وكان لهم الأثر العميق في هذا الاتجاه الديني كأبي مدين الغوث[1]، فشتان بين المرابطين الذين كان فقهاؤهم في كل المغرب والأندلس يحرمون الإحياء وغيرها من كتب الغزالي[2] وبين هذا العهد الموحدي الذي شجع فيه ابن تومرت تصوف إمامه الغزالي.

فميل المهدي بن تومرت إلى التصوف والزهد في التقشف في الدنيا ودعوته إلى ذلك، وتبني أتباعه للفكرة ساهم كثيرا في ازدهار التصوف ونبوغ الكثيرين فيه حتى شكلت الفترة الموحدية العصر الذهبي للتصوف في المغرب الإسلامي.

ج _ علم الكلام: أخذ حظه الكامل في الانتشار أيام الموحدين حيث كان ابن تومرت يلزم أصحابه بدراسة على سبيل التفصيل وعلى طريقة الأشعري، ومن لا يعرفه يعتبرونه كافرا ليس معه من الإسلام إلا الاسم ومن ثم سموا أنفسهم بالموحدين[3].

---

[1] "هو المتصوف المشهور ابو مدين الغوث بن الحسين الانصاري، ولد بإشبيليا سنة 505هـ وتعلم بفاس واستقر ببجاية وتوفي في تلمسان" لمزيد تفصيل انظر:ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط02، دار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997م.

[2] عبد الله كنون، المرجع السابق، ص121.

[3] عبد الله كنون، المرجع السابق، ص 281.

واشتعلت معارك كلامية واسعة النطاق بين ابن تومرت وفقها المرابطين فسماهم بالزراجنة والزرجان طائر اسود البطن أبيض الريش فكذا قلوب المرابطين سوداء وملابسهم بيضاء[1] والحشم لارتدائهم اللثام كما تفعل النساء المحتشمات والمحتشمون لأنهم عدلوا عن التأويل [2].

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن اتهام ابن تومرت للمرابطين بالتجسيم فيه الكثير من المبالغات، فعزوف المرابطين عن الأخذ بالتأويل في الصفات لا يغني بالضرورة أنهم مجسمة فربما يرجع هذا الاتهام أساسا إلى تأثر ابن تومرت بالبيئة المشرقية التي رجع منها بعد رحلته العلمية حيث ساد في المشرق واستفحل التشبيه والتجسيم، وانتشرت فرقه التي تصدى لها أشاعرة المشرق بالرد، فساد التأويل كحل علمي لمشكلة التشبيه والتجسيم ومع ابن تومرت يسقط ذلك الواقع على واقع بيئته المغربية وإلا فالمفروض أن الإيمان تجربته روحية فردية لا يطلع عليها أحد من الناس، بالتالي لا محاكمة فيها، ويذهب الأستاذ عبد المجيد النجار إلى احتمال آخر لتفسير هذا الاتهام في قوله "غياب الفكر الكلامي المؤصل لمسائل العقيدة في عصر المرابطين خاصة فيما يخص الصفات الخيرية ساعد ذلك على نمو بعض التصورات العقدية التي قد تقترب من التجسيم في أفهام بعض العامة خاصة الذين يفتقرون لثقافة دينية [3].

واجه المرابطون اتهامات ابن تومرت و الموحدين بوسمهم بالخوارج المنشقين عن طاعة الإمام يقصد إحداث فتنة في البلاد، و نسبوا لابن تومرت عدة آراء تخرجه من دائرة الإسلام منها أنه بكفر الناس بالذنوب و يمنع من الصلاة على أهل القبلة، و خروجه عن الإجماع[4].

فتراشق التهم بين المتخاصمين أمر وارد في كل الأزمنة، وقلما يكون مبنيا ومؤسسا على حجج علمية، لكن للأسف ففي معظم الأحوال تكون الاتهامات عبارة عن افتراءات تميلها حمية الخصومة فقط.

---

1 ابن القطان، المرجع السابق، ص132، 85.

2 انظر :البيدق، المرجع السابق، ص 77 ، ونظم الجمان، المرجع السابق، ص 9.

1 عبد المجيد النجار، تجربة الاصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ط02، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1995م ص32.

4 البيدق، المرجع السابق، ص77، ابن القطان، المرجع السابق، ص10، حسن علي حسن، المرجع السابق، ص459

ومن مظاهر انتعاش علم الكلام في عصر الموحدين أن المهدي ابن تومرت ألف لأصحابه كتبا في العقائد مختصر باللیسانس العربي والبربري، فتأثر الناس خطاه، وصنفوا الكتب العديدة في الكلام، وقد نبع فيه كثير من المغاربة آنذاك أمثال أبو عمرو عثمان السلاجي[1] الذي ألف عدة كتب أشهرها البرهانية وأبو طلحة اليابري.

د_ الفلسفة: لم تزدهر الفلسفة في دولة المرابطين، باعتبار سلطة الفقهاء المهيمنة والمسيطرة على رسم الاتجاه الفكري لدولة المرابطين المنغلق على الفقه، وما قضية إحراق كتب الغزالي إلا مظهرا من مظاهر عداء المرابطين لعلم الكلام والفلسفة " أما الأمر في عهد الموحدين فصار إلى نقيض ذلك، إذ جاء ابن تومرت بدعوة التحرر، ومحاربة الجمود العقلي فانطلقت الفلسفة من عقالها، وازدان البلاط الموحدي بكبار الفلاسفة ففي عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن ازدهرت الفلسفة بفضل تشجيعه ودراستها لها، ومن أبرز الفلاسفة هذا العصر ابن طفيل وابن رشد الحفيد[2].

هـ_ علم الرياضيات: دعت حاجة البناء والتعمير التي شهدتها المنطقة (المغرب في دولة الموحدين) إلى تخصيص بعض العلماء في دراسة الهندسة والحساب فمثلا مما يدل على براعة الهندسة التي توصل إليها هؤلاء العلماء لمقصورة الميكانيكية التي صممها العلماء في عهد الخليفة عبد المؤمن بالمسجد الجامع بالإضافة إلى أنواع المباني والمستشفيات والجسور ومن أشهر علماء الرياضيات في ذلك العصر أبو محمدين بن عبد الله المعروف باين الياسمين وأحمد بن الحسن بن أحمد بن حسان القضاعيوعبد المنعم بن أحمد من أهل مراكش ، ومن المؤلفات الرياضية " جامع المبادئ والغايات في علم الميقات للحسن المراكشي ، و" القطوع المخروطية "وكذا أرجوزة الحبر لابن الياسمين."

و_ علم الجغرافيا والتاريخ والفلك :

[1] عبد الله كانون، المرجع السابق، ص 221.

[2] حسن علي حسن، المرجع السابق، ص512.

من أشهر العلماء في هذا المجال أبو عبد الله محمد الإدريسي الذي ألف كتابه المشهور "نزهة المشتاق"و " الاستبصار في عجائب الأمصار" و عبد الواحد المراكشي كتابه " المعجب" الذي تضمن معلومات تاريخية وجغرافية عن المغرب الأقصى والأندلس، كما اشتغل المغاربة بعلم الفلك من أبرز علمائه الوزير مالك بن وهيب ، كما بنى المنصور الموحدي في اشبيليا في المسجد الجامع برجا عاليا مرصدا[1] .

ز_ الأدب في علوم اللغة:

انتعش في عصر الموحدين الأدب وعلوم اللغة، فانتشرت مدارس النحو مثل: كتاب " لحن العامة لابن هشام اللحمي " الجازولية لأبي موسى الجازولي، كما نشأت فكرة نظم المسائل اللغوية تسهيلا على الطلاب مثل: ابن معطي ونظمه لصياح الجوهري، كما برز في علم العروض العلامة ضياء الدين الحزرجي السبتي، صاحب القصيدة الشهيرة بالخزرجية والتي يسميها المشارقة بالرامزة [2].

المطلب الثاني: سقوط دولة الموحدين

لقد ساهمت دولة الموحدين في لم شمل المغرب الإسلامي والأندلس ولو لمرة في التاريخ، رغم أنها لم تعمر طويلا ولم تدم الوحدة وسرعان ما عاد المغرب إلى التشرذم والانقسام بسقوطها الذي نجم عن تفاعل عدة أسباب يمكن ذكر أهمها فيما يلي:

أولا: الصراع الأسري على الحكم :(النزاع على الخلافة) لعب الصراع الأسري على الحكم دورا أساسيا في انهيار دولة الموحدين وفيما يلي شواهد تاريخية من كتاب " المعجب للمراكشي خبير تصوير لما آل إليه بنو:" عبد المؤمن من نزاع على الخلافة يقول المراكشي" لم يكد عبد الواحد بن أبي يعقوب يجلس على عرش المغرب بعد موت أبي يعقوب الثاني سنة 630هـ حتى تفرق أمر بني عبد المؤمن واضطر من مطالعهم حول العرش الموحدي، فقام بالأندلس أبو محمد عبد الله بن

[1]حسن علي حسن، المرجع نفسه، ص 505.

[2] عبد الله كنون، المرجع السابق، ص 128.

يعقوب المنصور أمير شرف الأندلس وأعلن نفسه أميرا على مدسية وتلقب بالعادل ثم أخذ يهيء أسبابه للوثوب على مراكش ليستخلص العرش لنفسه وثم له ما أراد، إذ ثار المغاربة على الواحد ابن أبي يعقوب فخلعوه وقتلوه بعد بضعة أشهر من ولايته".

"ولكن عرش المغرب والأندلس لم يخلص للعادل بن المنصور، فقد ثار على المغاربة في مراكش كما انتفض عليه أمراء الموحدين في الأندلس وانتهى الأمر بقتله سنة 624هـ ، وكان أبو العلاء إدريس بن المنصور أمير إشبيليا هو مدبر تلك الفتنة طبعا في العرش، فلم يعلم بمقتل العادل حتى ادعى الخلافة في إشبيلية وتسمى بالمأمون وبايعه أهل الأندلس"، ولكن المغاربة في مراكش لم يرتضوه خلفية وبايعوا شابا من ولد أخيه المناصر محمد بن يعقوب اسمه أبو زكريا و لقبوه بالمعتصم[1] وهكذا يتواصل الصراع بين الورثة على حكم دولة الموحدين وللمزيد من التفاصيل انظر المراكشي في كتابه المعجب.

ثانيا : الانهيار العسكري الذي أصاب دولة الموحدين : ففي زمن الناصر (595هـ-611هـ) فقد الجيش الموحدي قدرته على الضبط والربط وعلى وضع الخ؟ط الحربية، وظهر ذلك العجز القيادي في معركة العقاب 609هـ التي انهزم فيها الموحدون وتأثرت معنوياتهم القتالية، وتابع جيش الموحدين مسيرته الهاب؟ة فتكرس انحلاله وتفكك في الهزائم المتكررة أمام النصارى في الأندلس وأمام المارنيين في المغرب الأقصى، بالإضافة إلى ابن ثورات الأعراب المتتالية حيث إن قبائل بني سليم وبني هلال التي سكنت المغرب الأوسط وإفريقيا وبعد ذلك المغرب الأقصى لا تنظر إلا إلى مصالحها [2]، " فلا يخفى دور الجيش في حماية الدولة من الأعداد ودوره في ضبط الأمن الداخلي للدولة وانهياره يتبعه حتما انهيار الدولة .

ثالثا : تقلص أراضي في إفريقيا و المغرب والأندلس :

[2] المراكشي، المرجع السابق، ص166/155.

[2] علي الصلابي، المرجع السابق، ص 228/225.

فنتيجة لضعف السل□ة المركزية وتناحر عناصرها، اغتنمت المراكز البعيدة الفرصة [1] لتنفصل عن الدولة " وكان هذا التقلص من " نتائج الصراع على العرش، فقل دور الصناعة وجاءت ال□امة على الأس□ول الموحدي لما خرجت سبتة قاعدة الأس□ول الموحدي من أيدي خلفاء مراكش منذ أن ثار ابو موسى أخو المأمون عليه سنة 629هـ ولحقتها بجاية التي ضمها الحفصيون إليهم .[2]

فازداد ضغط المماليك المسيحية على الأراضي الأندلسية أرقون من الشرق وقشتالة من الشمال والبرتغال من الغرب وظهر في شرف الأندلس أبو عبد الله محمد بن هود في 625هـ في مرسية وحكم تحت شعار العباسيين وسي□ر بن هود على معظم الأندلس وخلع أهل الأندلس طاعة الموحدين وانفصلت إفريقيا سنة 627هـ وقد ساعد على قيام دولة الحفصيين بها بعدها عن العاصمة ثم إن الصراع والثورات والفتن جعلت أهل المدن يتشوقون للاستقرار والأمن فوجدوه مع الحفصيين وواتتهم الفرصة لما تنكر المأمون للدعوة المهدوية فجاء أبو زكريا بن أبي محمد عبد الواحد الحفصي إلى تونس وسي□ر عليها واستقل بها .

رابعا : ثورات الأندلس ضد دولة الموحدين. " ومن أشهر هذه الثورات ثورة محمد بن مودنيش الذي لم يتم القضاء عليه الا بعد ربع قرن من تحالفه مع النصارى من أجل القضاء على نفوذ الموحدين في الأندلس وثورة ابن هود وعامل بلنسية الذي التجأ إلى ملك ليون"[3].

وهكذا سق□ت أعظم دولة في تاريخ المغرب الإسلامي،الدولة الموحدية التي لم يشهد لها تاريخ المغرب دولة وحدته مثلها، فبانهيارها فتح المجال من جديد لتشرذم ولتشتت المغرب الإسلامي مرة أخرى.

---

[1] علي الصلابي، المرجع نفسه، ص 229.

[3] عز الدين عمر أحمد موسى، تنظيمات الموحدين ونظمهم في المغرب، د.ط، بيروت، 1969م، (رسالة مقدمة إلى دائرة التاريخ في الجامعة الأمريكية بيروت للحصول على درجة أستاذ في الأدب).

[3] علي الصلابي، المرجع السابق، ص 231/ 224

المبحث الثاني: بداية تشكل علم الكلام الأشعري في العصر الموحدي

المطلب الأول: علم الكلام موضوعه وعوامل نشأته

يعتبر علم الكلام من أهم العلوم التي شغلت اهتمام مفكري الإسلام منذ بزوغ فجره فقد نشأ علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية من إشكال أو تساؤل فرضه الواقع وكان محل نقاش بين المسلمين بدأ بمسألة الإمامة والقدر سرعان ما ت□ور وأفرز إشكالات جديدة والتي أفرزت بدورها مواضيع جديدة تراكمت لتشكل في النهاية علما متكاملا له تعريفه وموضوعه وغايته ومنهجه.

أولا: تعريف علم الكلام

تعددت تعاريف علم الكلام، ويمكن ذكر أهمها فيما يلي:

1/ تعريف عضد الدين الإيجي:"علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خ□أناه لا نخرجه من علماء الكلام"[1] .

لذلك فلا إشكال في إدخال المختلفين في بعض المسائل في علماء الكلام كالمعتزلي والأشعري اللذان يختلفان في بعض المسائل ولكن اختلافا لا يستلزم رفع صفة المتكلم عن أحدهما لأن كليهما يدّعي أن العقائد التي يقول بها مأخوذة من الشرع [2].

وبالتالي مادام من□لق الباحث من الكتاب والسنة يكفي لإضفاء صفة المتكلم عليه.

2/ تعريف أبو حامد الغزالي:" مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع "[3].

[1] عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، د.ط، بيروت: عالم الكتب، ص7.

[2] سعيد عبد الل□يف فودة، تأملات في الفكر الأشعري عند الإمام الأشعري، القاهرة، 2010م، ص13.

[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح:عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر،1984م، ص38.

3/ تعريف ابن خلدون: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[1]،نلاحظ أنّ هذين التعريفين يركّزان على عقائد السلف وأهل السنة .

4/ تعريف الجرجاني:" الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة، وقيل العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة"[2].

يلاحظ على هذه التعاريف المتعلقة بعلم الكلام أنها متباينة بين مضيق وموسع، إذ جعله الغزالي وابن خلدون علم الدفاع عن عقائد أهل السنّة والجماعة، دون غيرهم في حين يستفاد من تعريف الإيجي أنه الدفاع عن العقائد الدينية م لقا لهذا كان مذهبا موسعا[3] .

والملاحظ أيضا على هذه التعريفات أن بعضها ينظر إلى المواضيع التي يبحث فيها هذا العلم وبعضها ينظر إلى غايته، والجامع لها أنه علم باحث عن عقائد الإسلام إثباتا لها ودفعا للشبه عنها منتهجا الاستدلال العقلي في ذلك.

ومن خلال التعاريف السابقة يتضح أن هناك شرطين أساسيين لابد من توافرهما لكي يكون البحث مندرجا تحت علم الكلام .

"**الشرط الأول**: أن تكون قضاياه إيمانية مسلم بوجودها من الدين.

الشرط الثاني:أن يكون هدف الباحث والغاية من دراسته الدفاع عن هذا الإيمان"[4].

وخلاصة القول حول هذه التعاريف كلها متّفقة على أن علم الكلام هو الدفاع عن عقائد

---

[1] عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، د.ط، بيروت: دار الفكر،2001م، ص580

[2] علي محمد الجرجاني، التعريفات، د.ط، بيروت: مكتبة لبنان، 1985م، ص194 .

[3] عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، د.ط، الجزائر: دار البلاغ، 2002م، ص22.

[4] فيصل عون، علم الكلام ومدارسه، د.ط، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص48 .

الإسلام بالعقل بالدرجة الأولى.

ثانيا:موضوعه

لكل علم موضوع يعالجه وموضوع علم الكلام كما قال الإيجي: " هو ذات الله إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله، في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام"[1]، فالحاصل أنّ هذا العلم يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والمقصود بقانون الإسلام أسباب المعرفة فيه"[2].

وقد أطلق على علم الكلام عدة أسماء نجملها فيما يلي:

1/علم الكلام: وهو أشهر أسمائه وأكثرها تداولا.

2/علم التوحيد: لأنه يهتم يبحث في أهم مبحث وأشرفه في الدين الإسلامي الله وصفاته وعلاقته بخلقه.

3/علم النظر والاستدلال: لأن مسائله تعتمد على إعمال العقل في مختلف الأدلة لإثبات مسائله[3].

4/ الفقه الأكبر: في مقابل الفقه الأصغر المتعلق بعمل الجوارح، ذكر هذا الاسم الإمام أبو حنيفة وفضله على الفقه في الفروع.

كما أن لعلم الكلام فوائد هامة لا يمكن تجاهلها يمكن تلخيصها فيما يلي:

1/تطوير الفهم الإيماني للفرد المسلم والرّقي في إدراك مضمون عقيدته بتعميق اطّلاعه على حدود

---

1 عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، د.ط، بيروت:عالم الكتب، ص7.

2 سعيد عبد اللطيف فودة، بحوث في علم الكلام، ط01، دار الرازي ، 2004م، ص26.

3 لمزيد تفصيل انظر: عضد الدّين الإيجي، المرجع السابق، ص9، ومحمود صبحي،في علم الكلام ، بيروت: دار النهضة العربية، ،1985م، ج1 ص5، وأيضا:حسن مكي العاملي، بداية المعرفة منهجية جديدة في علم الكلام، ط01، بيروت: الدار الإسلامية،1992م، ص34/32.

المفاهيم الاعتقادية التي وردت في الكتاب والسنّة"[1] وهذا يعني الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان"[2] فشتانا بين إيمان التقليد بغير دليل وإيمان مبني على الحجة والبرهان، وهذا ما يؤدي إلى طمأنينة القلب وراحة العقل من زلزلة الشبهات.

2/ "الدّفاع عن الإسلام بإفحام الخصوم المشككين من أهل البِدع والكفر وبدراسته يتبين للإنسان فعلا أن الإسلام هو الدّين الحق عن دليل وبيّنة"[3].

وهو الغرض الأصلي الذي دفع إلى تأسيس هذا العلم وتدوينه، وكان الوازع الرئيسي لتوسيع مطالبه، من مسائل معدودة إلى دائرة واسعة ما زالت تتسع حتى أيامنا هذه لتُجَابِهَ كافة التِيارات الفكرية المستجدة .

3/ "إرشاد المسترشِدِين وهداية الضالين فإن الناس بين مُسترشد مُتطلب للحقيقة، فيُرشده المتكلم إلى معين الحق، وضالٍ لِشُبُهاتٍ استغرقت عقله فيهديه المتكلم إلى جادّةِ الصّواب .

ونستنتج مما سبق ذكره أن علم الكلام من أشرف العلوم الإسلامية، يتناول مباحث العقيدة الإسلامية بإثباتها ورد الشبه عنها مستخدما في ذلك مختلف الأدلة العقلية والنقلية، منتهجا أسلوب الجدل والحجاج، فهو مظهر من مظاهر إبداعات العقل المسلم.

ثالثا: عوامل نشأته

علم الكلام كغيره من العلوم لم ينشأ جملة واحدة بل كان نتيجة تضافر عدة عوامل منها الداخلية ومنها الخارجية، نحاول تلخيص أبرزها فيما يلي:

---

[1] حسن مكّي العاملي، المرجع السابق، ص15.

[2] عضد الدّين الإيجي، المرجع السابق، ص8

[3] سعيد فودة، المرجع السابق، ص16.

أ/ **العوامل الداخلية:**

- **طبيعة العقل البشري ذاته:** خلق الله عز وجل الإنسان مزودا بالعقل هذه الجوهرة التي إذا أحسن الإنسان استعمالها سعد بإنسانيته، فعقل الإنسان يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها، ولا يملك إلا أن يفكّر فيها ويسعى إلى تقديم حلول لها "ومن جملة هذه الأسئلة نجد التساؤل الخاص بأصل العالم وهل الإنسان مجبر أو مختار؟ ما هي الروح ؟ وما النفس وما علاقتهما بالبدن؟ كل ذلك من شأنه أن يدفع العقل البشري إلى النظر والبحث والتأمل في النص الذي تحدّث عن هذا الكون وعن غيره"[1].
- **عامل النص:** (القرآن والأحاديث النبوية)

لقد أولى القرآن الكريم العقل أهمية كبيرة فجعله مناط التكليف، وحث الإنسان على إعماله للوصول إلى الإيمان وترسيخه في القلب رسوخا يصعب محوه، فكلما عرض القرآن قضية إيمانية عرض براهينها،وتحدى من ينفيها الإتيان بالحجة والدليل. كقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل الآية 64]، وقوله أيضا:" ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل الآية12] ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾ [الكهف الآية 29] .

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أن القرآن الكريم كفل حرية الفكر والاعتقاد لكل إنسان فهو كتاب الدليل والبرهان.

بالإضافة إلى أن القرآن الكريم حمّالُ أوجه، فيه الآيات المحكمات التي لا يختلف حول معانيها اثنان، وفيه الآيات التي تحتمل معانٍ عدّة، مثل قوله تعالى:" ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا

[1] فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص38.

لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [الذاريات الآية 47] ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ ﴾ [المائدة الآية 64].

فلفظ اليد هنا ورد بصيغة الجمع والمفرد والمثنى، فمثلا هنا طُرحت مسألة الأخذ بظاهر النص أو التأويل، كما توجد أيضا في القرآن آيات ظاهرها يفيد الجبر نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال الآية 17] وأخرى تُفيدُ الاختيار نحو قوله تعالى: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ ﴾ [النساء الآية 123]، وكذا في الحديث النبوي في بعض نصوصه ما يفيد ظاهره التشبيه والتجسيم، وما يفيد الجبر.

وهكذا كان النَص الدِّيني عاملا حاسما في نشأة البحث الكلامي في أوساط المسلمين، وهذا رد واضح على من يدَعي عدم أصالة علم الكلام .

- **العامل السياسي**:أي الخلافات السياسية التي حدثت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فكما هو معلوم تاريخيا أن أول خلاف نشب بين المسلمين بعد عصر النبوة الزاهر الخلاف حول الإمامة هل تكون في المهاجرين أم في الأنصار؟ فكان رأي الخليفة أبوبكر الصدّيق رضي الله عنه حاسما للنزاع لكن بصفة مؤقتة سرعان ما عاد في عصر الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وتنشب الفتنة الكبرى بينه وبين معاوية بن سفيان وما حدث في معركة صفين والجمل وما نتج عنه من انقسام المسلمين إلى شيعة وسنة وخوارج وإشكالات سياسية سرعان ما تحوّلت إلى عقدية مثّلت القطرة التي أفاضت الكأس، فنشأ البحث في مسألة الإيمان والكفر، مرتكب الكبيرة الإرجاء وغيرها مما كان له الأثر الكبير في تطوير البحث الكلامي وتعميقه[1].

ب/العوامل الخارجية:

- **اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية ودخول الكثير من الأعاجم في الإسلام:**

[1] لمزيد تفصيل انظر:مقالات الإسلاميين للأشعري، ومختلف المراجع التي تناولت نشأة علم الكلام وتطوره.

قيام المسلمين بما يسمى الفتوحات الإسلامية، أدّى إلى دخول كثير من الأعاجم في الإسلام لكن رغم اعتناقهم الدّين الجديد إلا أن بقايا من عقائد الأمم التي أسلمت بقيت عالقة في أذهان أهلها خل�وها بعقائد الإسلام، لزم على علماء الإسلام أن يبينوا لهم الإسلام الصافي النقي، كما دخلت جماعة من أهل الأديان اليهودية والمسيحية والمجوسية وغيرها "تظاهروا بالدخول في الدّين الجديد وهم يُضمرون في أنفسهم الكيد ويتحيَنون الفرصة للانقضاض على هذا الدّين"[1].

- **عامل الدّيانات:**

لم يكن الأمر في البلدان المفتوحة كما هو في شبه جزيرة العرب من وثنية ساذجة لا يعرف أهلها من المن�ق والفلسفة ما يدافعون به عن دينهم(عبادة الأوثان)،و لم تكن الحال كذلك في الشام أو العراق أو مصر أو بلاد فارس أو الهند حيث خليط من الأديان، كلها لها أسلحتها الفكرية وعلماؤها أو كهنتها القائمون عليها[2].

فلم يتقبل كثير من أصحاب هذه الدّيانات الإسلام بل واجهوه بشراسة، واندّس الكثيرون منهم فيه، لتقويضه من الداخل ببثِ الشبه فيه، مما دفع العلماء المسلمين إلى مواجهتهم بأسلحتهم أي مواجهة فكرية، مما ساهم في إبراز إبداعاتهم الكلامية، فمثلا لزم على المواجهة بين اليهودية والإسلام موضوعات تتعلق بالتنزيه والتجسيم وبإمكان نسخ الشرائع، وبين المسيحية والإسلام ظهرت موضوعات تتعلق بكلام الله وخلق القرآن وأبحاث متعلقة بصلة الذات بالصفات وأخرى متصلة بالجوهر والعرض، وظهرت الميتافيزيقية المتعلقة بالأخلاق أو بالأحرى البحث في أصل الشّر فكان أن انبثق القول العدل ونظرية الل�ف الإلهي والصلاح والأصلح لدى المعتزلة للرّد على ديانات الفرس من، ودافع المسلمون عن النبوات وأنكروا التناسخ وبحثوا في مصادر المعرفة ليواجهوا الصابئة والبراهمة والبوذية"[3].

---

[1] محمد إبراهيم الفيّومي،المعتزلة تكوين العقل العربي، ط01، القاهرة: دار الفكر العربي،2002م، ص59.

[2] محمود صبحي، المرجع السابق، ص30.

[3] محمود صبحي، المرجع السابق، ص88.

- **حركة الترجمة** : اكتسحت الترجمة الدولة الإسلامية نتيجة تفاعل الثقافة الإسلامية مع غيرها من الثقافات بمختلف العوامل، فازدهرت حركة الترجمة إبان الحكم العباسي بخاصة نظرا لاهتمام حكامها بالعلم والعلماء، " ممّا أدّى إلى تقاطع علم الكلام مع كل العلوم الدّخيلة الوافدة عليه كالمنطق والفلسفة، فغدا هذا العلم فلسفة جديدة في الإسلام تعتمد التنظير العقلي في توثيق العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، بين إرادة الله وإرادة الإنسان، بين التكليف من جهة والمسؤولية المترتبة عنه من جهةٍ ثانية"[1].

مما سبق تظهر أصالة علم الكلامي الإسلامي في قمة الإبداع الفكري للمسلمين، وانعكاسا لأثر القرآن في تفعيل عقولهم.

المطلب الثاني : الأشعرية وأعلامها في دولة الموحدين

أولا : الأشعرية ظهورها وجملة مقالاتها وتطورها

1/ظهورها وجملة مقالاتها:

الأشعرية مدرسة كلامية[2] لها وزنها في تاريخ علم الكلام تنسب إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري .

---

[1] سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام، ط01، مكتبة لبنان ناشرون، ج1، من المقدّمة.

1 المدرسة الكلامية هي جماعة من علماء الكلام قد اجمعوا فيما بينهم على فهم الأصول أو جلها بطريقة تختلف عن تلك التي فهم بها البعض الآخر هذه الأصول بعينها، وهذا معناه أن علماء الكلام متفقون على الأصول الإسلامية كالتوحيد والعدل لكنهم مختلفون في طريقة فهم هذه الأصول بعينها فإن كل مدرسة إنما تعني فهما خاصا لهذا الأصل أو ذاك (فيصل بدير عون علم الكلام ومدارسه، ط02، دار الثقافة للنشر والتوزيع).

[2] ذكر ذلك ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص18.

أولا: التعريف بمؤسسها أبو الحسن الأشعري

هو علي بن إسماعيل بن إسحاق المولود سنة 260هـ[1] بالبصرة، وهو علي بن إسماعيل بن إسحاق، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري(44هـ)، أبوه الملّقب بأبي بِشر، أوصى به عند وفاته إلى زكريا بن يحي السّاجي(ت 307هـ)، الذي كان إماما في الفقه.

ودرس أبو الحسن الأشعري الفقه على أحد أئمة الشافعية ببغداد، وهو أبو إسحاق المروزي(ت340هـ)كما تعلّم الكلام على مذهب الاعتزال على يد أبي علي الجُبّائي[2] (303هـ). نشأ أبو الحسن الأشعري في أسرة فضل وعلم فقد ذكر أبو بكر بن فورك كما نقل عنه ابن عساكر أن والد الأشعري كان سُنّيا حديثِياً، وأنّه أوصى بابنه إلى زكريا بن يحي السَّاجي (307هـ) والمشهور عن أبي الحسن أنّ والده تُوفي وهو لايزال صغيرا فتزوّجت أمّه برجلٍ من كبار المعتزلة، هو أبوعلي الجُبّائي[3]، فنشأ الأشعري في كنفه، وعنه أخذ الكلام، أما عن مذهبه الفقهي في أكثر المصادر التاريخية أنّه شافعي[4].

إنّ نشأة الأشعري في بيت مُعتزلي، على مذهب المعتزلة وبقائه عليه مدّة أربعين سنة مع ما في هذه المدة من شكوك، في هذه الفترة ترعرعت أفكاره وسط الجو العقلي الذي يميز المعتزلة وبثقافة

3 تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية،تح:عبد الفتاح محمد الحلو،محمود محمد ال[illegible]ناحي،د.ط، بيروت:دار إحياء الكتب العربية ج2، ص248.

1 أبو علي الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، شيخ المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، ولد سنة 235هـ، وتوفي في البصرة سنة303هـ.

2 السبكي ،طبقات الشافعية، المرجع السابق، ج2 ،ص254.

عالية وحُجج قوية ما جعلت رأيه فيما بعد قوياً لأنّه مبني على الدليل النقلي فضلا عن الأدلة العقلية[1].

لكن الإشكال الذي يطرح هنا ما الذي جعل الأشعري وهو متكلم معتزلي بهذا الحجم يتحول عن الاعتزال تحولا جذريا ؟، هذا ما حاول الدارسون المهتمون بحياة الأشعري ومذهبه الإجابة عنه وتبقى المحاولة قائمة مادامت الإجابة النهائية لم يتفق عليها .

يلاحظ أن معظم الدارسين أرجعوا تلك الأسباب إلى ما يأتي:

1 /رؤيا أبو الحسن الأشعري للنبي"صلى الله عليه وسلم" في المنام

يرى ابن عساكر أن السبب في تحول الأشعري عن مذهب الاعتزال، يرجع إلى "رؤيا النبي"صلى الله عليه وسلم" في المنام يأمره بترك ما هو عليه ونصرة سنّته، وقد أخذ ابن عساكر يروي هذه القصة بطرق مختلفة ولكنها تؤدي في النهاية إلى معنى واحد هو أن الرؤيا سبب التحول[2]ورواية أخرى يرويها ابن عساكر(ت571هـ)،ابن خلكان(ت681هـ)، السبكي(ت771هـ) تقول:أن الأشعري "غاب عن الناس خمسة عشر يوما، في بيته ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة، لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس"[3]، أما ابن خلكان فيورد الحكاية كالتالي قال:"رقي كرسيا (أي الأشعري)في المسجد الجامع بالبصرة، يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم

[1]فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص268.

[2] جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، د.ط، بيروت:دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص 171.

[3] السبكي، طبقات الشافعية، المرجع السابق، ج2، ص245.

يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم"[1]، وقد أثارت هذه الرواية شكوك العديد من الباحثين وأبدى بعضهم عدم الاقتناع بها مثل أحمد أمين الذي راح يعرض لأسباب غيرها لتفسير ذلك التحول فقال:"إن الناس كانوا قد ملّوا كثرة المناظرات والمماحكات والمحن شهدوها أو سمعوا بها كمحنة خلق القرآن فكرهوا هذه الطائفة التي سببت لهم كل هذه المشاكل، وأخذ كثير منهم بأبرز من يجابهم"[2]، وقد وصف جلال موسى في كتابه عن الأشعرية هذا التفسير قائلا:"تاريخي أكثر منه منطقي، فهذا يفسر التدهور الذي طرأ على موقف المعتزلة بعد محنة خلق القرآن ولصالح المحدثين، ولكنه بعيد عن فهم تحول الأشعري عن الاعتزال والأشعري أبعد من أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة، وهو معتزلي كي يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم، وهو المعتزلي أربعين عاما"[3]، ويبدو أن هذا الرد أكثر منطقية إذ شخصية بحجم الأشعري يستبعد أن يكون تحولها المذهبي مبني على الشهرة وحب الظهور كما يورد أحمد أمين تفسيرا آخر في قوله:" أبا الحسن على ما يظهر من ترجمته كان جدلا قوي الحجة، فلفت الأنظار إليه وكان معروفا بالصلاح والتقوى وحسن المنظر مما جذب نفوس الناس إليه ووجدوا فيه الشخص الذي يُلقون حملهم عليه إذا عدلوا عن الاعتزال"[4]، لكن ليس الأشعري الشخص الوحيد الذي كان ورعا ويجيد الجدل فحتى من شيوخ المعتزلة هناك من عرف بذلك .

وتفسير ثالث لأحمد أمين"أن السلطات الحكومية من عهد المتوكل قد تخلت عن نصرة المعتزلة يوالون الحكومة أينما كانت ويخافون أن يعتنقوا مذهبا مخالفا لا ترضاه، فهربوا من الاعتزال إلى من هاجم الاعتزال...رزق أبو الحسن بأتباع أقوياء أخذوا مذهبه ودعوا إليه ودعّموه بالأدلة

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان، المرجع السابق، ج2، ص446.

[2] أحمد أمين، ظهر الإسلام، د.ط، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1969م، ج4 ،ص66.

[3] جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، المرجع السابق، ص180.

[4] أحمد أمين ظهر الإسلام ، المرجع السابق، ص66.

والبراهين"[1]، لكن أحمد أمين هنا هو بصدد تفسير سبب انتشار مذهب الأشعري الذي كان بعد تحوله، لا سبب تحوله، أما محمود صبحي فقد أورد تعليقا على تلك الروايات، فقال:" قد لا يثبت التفكير العلمي لها قيمة علمية، خاصة أنها وردت في روايات الأتباع الذين يهمهم أن يضفوا على قول الأشعري قداسة دينية، إذ أن رؤيا النبي"صلى الله عليه وسلم"حق ولكن التفسير السيكولوجي لا يرفضها،فحين يقع المتدين في الحيرة والشك وتتكافأ لديه الأدلة...فإنه لا بد أن تبلغ الأزمة الروحية غايتها وأن يلتمس صاحبها الهداية التي تأتيه عادة متمثلة في توجيه في المنام من شخصية لها قداستها، كالرسول"صلى الله عليه وسلم"[2].

فهذه محاولة من محمود صبحي لإضفاء لمسة نفسية على تفسير تحول الأشعري بسبب الروايات، مع إقراره بمبالغة أتباع الأشعري فيها حيث قال:"هذا ولكي تتأكد القداسة على تحوله تتعمد الروايات أن تجعل ذلك في الرؤيا شهر رمضان على ثلاث مرات..."[3]، ثم يحاول إرجاع سبب تحول الأشعري عن الاعتزال إلى ذلك التصارع الفكري الذي كان يكابده بين شافعية مذهبه الفقهي واعتزالية مذهبه العقدي، وهذا ما نلمسه من العبارات التالية من قوله:"على أن التحول الديني أو المذهبي، إنما يرجع إلى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس لا يمكن لهما أن يتعايشا معا...ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزليا ويتعبد في الفقه على مذهب الشافعي...لقد ترجحت لديه آراء الشافعي الكلامية على تعاليم الاعتزال ولا شك أن مكانة الشافعي الدينية تفوق مكانة أي شيخ من شيوخ المعتزلة...هكذا ترجحت لدى الأشعري شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذّر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة"[4]، لكن هذا الكلام في الحقيقة يناقض الواقع فقد كان الكثير من متكلمي المعتزلة شافعي المذهب الفقهي مثل القاضي عبد الجبار

---

[1] أحمد أمين، المرجع نفسه، ص66.

[2] محمود صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة) ، ط05 ، بيروت:دار النهضة العربية، 1985م، ج2، ص50/49.

[3] لمزيد تفصيل انظر: محمود صبحي، المرجع السابق، ص 51.

[4] محمود صبحي، المرجع نفسه، ص53/52.

المعتزلي(359هـ/415هـ)، فلم يمنعهم انتسابهم لمذهب الشافعي من تبني الاعتزال كمذهب عقدي والدفاع عنه .

أما السبب الأخير الذي يورده محمود صبحي يظهر في قوله:"وربما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي"[1]، بين موسع في الأخذ بالعقل ومضيق فيه، وما ذكر هنا أقرب من سابقه في سبب التحول لكنه يبدو أنه إلى النتيجة أقرب.

2/الخطبة المنبرية

هناك سبب آخر ذكره بعض المؤرخين والمتمثل في الخ�بة المنبرية التي خ�بها أبو الحسن الأشعري في المسجد والتي أعلن من خلالها عن تخليه النهائي عن مذهب الاعتزال.

يرجع بعض المؤرخين سبب تحول الأشعري عن الاعتزال إلى خ�بة منبرية خ�بها في المسجد.

قال السبكي:" غاب(أي الأشعري) على الناس خمسة عشر يوما في بيته ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة فتكافأت عندي الأدلة ولم ترجح عندي شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس"[2].

[1] محمود صبحي، المرجع نفسه، ص53.

[2] السبكي، طبقات الشافعية، المرجع السابق، ج2، 245.

في حين نجد ابن خلكان يورد هذه الرواية كالتالي:"رقي (أي الأشعري)كرسيا في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم"[1].

لكن هل يعقل في الواقع أن يؤلف الأشعري كتبا في ظرف قصير قدره خمسة عشر يوما؟. ومهما يكن فهذه الخ بة لا تمثل سببا للتحول، وإنما جاءت في إطار الإعلان عن قرار التحول بعد أخذ ورد وتقليب المسائل والإشكالات التي اعترضت ذهن الأشعري لا مجرد إعلان بالصدفة.

3/مناظرات الأشعري مع شيخه أبي علي الجبائي: نذكر من المناظرات التي جرت بين الأشعري وشيخه الجبائي(ت 303 هـ):

أ/مناظرة الصلاح والأصلح :

أورد هذه المناظرة السبكي قال:"أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي، فقال:المؤمن من أهل الدّرجات والكافر من أهل الدّركات والصبي من أهل النجاة، فقال الشيخ: فإن أراد الصبي أن يرتقي إلى أهل الدّرجات هل يمكن؟ قال الجبائي:"يقال له لا إن المؤمن إنما نال الدرجة بال اعة وليس لك مثلها، قال الشيخ فإن قال التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من ال اعات كعمل المؤمن، قال الجبائي: يقول له الله كنت أعلم أنه لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك، وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف قال الشيخ فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فانق ع"[2].

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان، المرجع السابق، ج2، 446.

[2]ابن السبكي ، طبقات الشافعية، المرجع السابق، ج2 ص251/250

وكان منها " أن دحضت فكرة الوجوب هذه على فعل الله أو تعليل كل أفعاله، كما أنها نبّهت الأشعري إلى أن العقل البشري وإن كان حجة الله على عباده وسبيل المعرفة ولا تكليف بدونه فهو قاصر عن الإحاطة بالحكمة في كل أفعال الله، ومن ثمة فهو لا يصلح لأن يكون بالمعنى المطلق ميزانا توزن به كل أفعال الله" [1]، وحكي السبكي في طبقاته:" أن رجلا دخل على الجبائي فقال:هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائي لا لأن العقل مشتق من العقال وهو المانع والمنع في حق الله تعالى محال فامتنع، قال الشيخ أبو الحسن فقلت له فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه وتعالى حكيما لأن هذا مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة من الخروج .... فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى، قال فلم يحر جوابا، إلا أنه قال لي فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه وتعالى عاقلا وأجزت أن يسمى حكيما، فقلت له لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس اللغوي فأطلقت حكيما، لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ولو أطلقه الشرع لأطلقته"[2].

ومجمل القول في مسألة تحول الأشعري عن الاعتزال، أن هذا التحول كان نتيجة تظافر عدة أسباب: فباعتباره عاش في بيئة متوترة مشحونة بالعداءات بين مختلف المذاهب والتيارات العقدية فمن جهة جمود أهل الحديث على النص، ومن جهة غلو المعتزلة في اعتماد العقل ومغالاة المشبهة والمجسمة في التشبيه والتجسيم، حرّك في فكره إشكالات وتساؤلات ملحّة أوقعته في حيرة وشك منهجي أثبته تاريخه الحافل بالانجازات العلمية، تحول به من الغلو في العقل إلى التوسط بين العقل والنقل، وبما أنه أُثِر عنه أنه كان إنسانا تقيا ورعا يلتمس الهداية من الله دوما لما وقع فيه من الحيرة فلا يستبعد أن فتح الله عليه وكرّمه برؤيا النبي"صلى الله عليه وسلم" وبغض النظر عن بعض

[1] مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ط01، سوريا: دار العصماء، 2011م، ص235.
[2] السبكي، طبقات الشافعية، المرجع السابق، ج2، ص251.

المبالغات التي حفت برواياتها، فقد أعطته مؤشرات ايجابية عزّزت جانبه النفسي في التحول، فما لبثت تلك التساؤلات والإشكالات أن صيغت من طرفه على شكل مناظرات مع شيخه الجبائي،كان بعد كل منها يزداد قناعة بوجوب ترك ما هو عليه وتوج هذا بإعلان في المسجد أمام الملأ عن قناعته في ترك الاعتزال، تلك القناعة التي تبلورت ونضجت عبر أيام وليال طوال، لا من باب الصدفة بل عن قناعة لتصنع في الأخير قرار التحول وبعد تحول الأشعري عن الاعتزال،كان لابد علية من تقديم البديل الذي صاغه في مؤلفات ردّ بها على المعتزلة، وقرر عقائد أهل السنة وصاغها وفق منهج كلامي أودعها في مؤلّفاته والتي أهمها:

1/"الإبانة عن أصول الديانة:"نشر بحيدر آباد ثم بالقاهرة، وبصدده تدور مشكلة هل النص الوارد للأشعري؟ هل أقحمت فيه زيادات من أحد الأشاعرة المتأخرين؟ متى ألفه؟ استهل الكتاب بحملة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة .

2/اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: نشره الأب ريتشارد مكارثي اليسوعي في بيروت 1903 ثم حمود غرابة 1955بالقاهرة فأثيرت حوله مشكلة أيهما اللاحق تأليفا، الإبانة أم اللمع؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر أو نضجه وما استقر عليه، أما الإبانة فيبدو أنه ألفه عقب التحول، لأنه يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة..أما آراؤه في اللمع فقد جاءت..أكثر نضجا ومن ثم أدق تعبيرا عن حقيقة مذهبه"[1].

3/مقالات الإسلاميين: "وقد لاحظ الشيخ زاهد الكوثري بحق أن النسخة المطبوعة في الهند من الإبانة مصحّفة محرّفة، تلاعبت بها الأيادي الأثيمة، فيجب إعادة طبعها من أصل وثيق.

[1] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق، ص56.

4/ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام: وهذه أيضا طبعت في حيدر آباد بالهند الطبعة الأولى 1323 والطبعة الثانية 1344 هـ[1].

لقد تمكن الأشعري من تأسيس مذهب قوي كتب له الانتشار والاستمرار إلى يومنا، فكون مدرسة كلامية نسبت إليه تسمى الأشعرية.

ثانيا : مقالات الأشعرية

نحت الأشعرية منحا متميزا في تاريخ الفكر الإسلامي قديما وحديثا فهي تشكل بحق مدرسة كلامية لها وزنها في تاريخ علم الكلام، تفاعلت مع البيئة التي نشأت فيها، بما فيها التيارات الدينية والفلسفية مما دفعها إلى الاجتهاد في تحصيل تجربة كلامية متميزة متنوعة الأساليب اللغوية والحجج العقلية ناهيك عن الحجج النقلية مسايرة لمستجدات الواقع وتطوراته .

1- **مقالاتها في الإلهيات**: يعتبر موضوع الإلهيات موضوعا محوريا في علم الكلام تركت الأشعرية لمساتها الخاصة بها .

أ/ وجود الله: تقر الأشعرية بوجود الله وتستدل على ذلك بمختلف الأدلة نلخصها فيما يلي:

قال الأشعري في إثبات وجود الله "إن الدليل على أن للخلق صانعا هو أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل ذلك أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم بردها إلى الشباب لم يمكنه ذلك فدل على ما وصفنا على أنه

[1] عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، المرجع السابق، ص518.

ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلا من حال إلى حال ومدبرا دبره"[1]وبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال[2]. وقد قال تعالى: : ﴿ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة الآية 59]، فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون فإن قالوا وما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك ما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاكتمال والتأثير والانقلاب والتغير لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره وأن تجري عليه سمات الحدث[3]،ولا شك أن الأشعري في سوقه هذا الدليل اعتمد على ما ورد في القران مدعما به دليله قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾ [المؤمنون الآية 14/12]، وملخص دليل الأشعري أن الإنسان إذا تدبر في خلقته وتقلبه فيها من حال إلى حال حتى وصل صورة الكمال التي هو عليها وبالمشاهدة لا يستطيع الإنسان التدرج في هذا الكمال وحده،لذلك علم أن له خالقا خلقه ونقله من النقص إلى الكمال، ثم عزز الأشعري دليله هذا بدليل من القرآن الكريم، وعليه فالخالق لهذه المحدثات هو الله عز وجل لا يجوز أن يكون محدثا

[1] أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح:حمودة غرابة، د.ط، مطبعة مصر،1955م، ص 17/ 19 .

[2] 'أبو الحسن الأشعري، إستحسان الخوض في علم الكلام، المرجع السابق، ص45.

[3] أبو الحسن الأشعري ، المرجع السابق، ص45.

بل قديما وهذا ما أكده الباقلاني في قوله:"والدليل على ذلك أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث ،لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا وكذلك القول في محدثه، إن كان محدثا، فبوجوب حاجته إلى محدث آخر وذلك محال لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطا بوجود مالا نهاية له من الحوادث شيئا قبل شيء"[1].

وخلاصة دليل الباقلاني هذا الذي قام على دليل عقلي صرف أن لكل حادث محدث غير أن سلسلة الحوادث هذه لا يمكنها عقلا أن تعود إلى ما لانهاية من محدثات بل تقف عند فاعلها الأول القديم الذي لا يجوز فيه الحدوث، ويمكن ضبط هذا الدليل في الصورة المنطقية التالية :"الذي لا يحتاج إلى محدث فهو قديم وجوبا وفاعل المحدثات لا يحتاج إلى محدث إذن فاعل المحدثات لا يحتاج إلى محدث"[2].

فالأشاعرة يستعملون دليل الحدوث لإثبات وجود الله، ويظهر هذا من قول الباقلاني:" الدليل على حدوث هذا العالم هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد حيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر وهذا يدل على أنه محدث لأن القديم ثابت لا يتغير وطالما أن العالم بأجسامه محدث فإنه يحتاج إلى من يحدثه ألا وهو الله"[3]،وبالتالي خالق المحدثات لا يماثلها بين ذلك الأشعري فقال:" فالله لا يشبه شيء وهو لا يشبه المحدثات لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث مثلها، ولو أشبهها لم يخلو أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات،وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث قديما"[4] ، ثم استدل على قوله بقول الله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

[1] أبو بكر الباقلاني، التمهيد، تح:الآب ريتشرد مكارثي، د.ط، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957م، ص25 .

[2]مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص243

[3] الباقلاني، التمهيد، المرجع السابق، ص30، وانظر: أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، ط1، مصر: المطبعة الأدبية، ص15

[4]الأشعري، اللمع، المرجع السابق، ص27، و الاستحسان في علم الكلام، المرجع السابق، ص44

شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى/11]، وقوله تعالى:﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ [الإخلاص الآية 04].

فحدوث العالم دليل على وجود الله عزوجل.

ب/ وحدانية الله:

يستخدم الأشاعرة في إثبات وحدانية الله عز وجل دليل التمانع يقول الأشعري أن الله واحد"لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحي إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخلو أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتممرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ويستحيل أن مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا وميتا في حال واحد، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما والعاجز لا يكون إلها ولا قديما ، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فدل مراده، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد[1] قال تعالى: لَوۡ" كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا " [الأنبياء/22]، وهذا كلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له،و كلام المتكلمين في الحجاج في بالتوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله عز وجل:﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾المؤمنون/91، وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الإمام الجويني أفاد "من هذا الدليل إلى حد كبير بل إنه طور هذا الدليل فبينما نجد أن الأشعري قد أقام دليله على أساس ما افترضه من وجود اختلاف بين الآلهة، نجد أن الجويني قد افترض الحالتين معا متحدين في الرأي أو مختلفين فيه

[1] رسالة الاستحسان في علم الكلام، المرجع السابق ص19 .

وانتهى من ذلك إلى بيان ما يحتويه هذا الرأي من تناقض شنيع لا يمكن حلّه إلاّ بالرجوع إلى مبدأ واحد وعلّة أُولى للعالم هي التي يمكن أن تُفسّرَ لنا وُجُود هذا العالم ،ونظامه المحكم المبدع[1] .

فالقول بوحدانية الله عز وجل وقدمه يستلزم القول بخلق العالم "فكان على الأشاعرة أن يرُدّوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازا على الوقوع في الشِرك بإثبات قديمين الله والعالم وقد ردّ الأشعري على القائلين بقدم العالم وكذلك الباقلاَني في مذهبه الذرّي ثمّ جاء الغزالي فردّ عليهم ردا حاسماً في تهافت الفلاسفة[2].

ج/ صفات الله عز وجل

يظهر تقسيم الأشاعرة للصفات في قول الشيخ ابن يوسف السنوسي:"يجب لمولانا ست، الأولى نفسية وهي الوجود والخامسة بعدها سلبية وهي:القدم والبقاء ومخالفته للحوادث قيامه تعالى بنفسه والوحدانية، ويجب أيضا سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه تعالى: قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما"[3].

إذن الصفات عند الأشاعرة أربعة أقسام: الصفات النفسية، السلبية، المعنوية، المعاني.

- **الصفات النفسية:** "سميت نفسية لأن الوصف بها دل على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وهي صفة واحدة الوجود.
- **الصفات السلبية:** سميت سلبية لأنه ينتفي بها أمر لا يليق بالله وهي: القدم، البقاء مخالفة الله للحوادث، قيامه بنفسه، الوحدانية.

---

[1] بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ط02، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ص24. وانظر الإرشاد الجويني، ص53

[2] محمد أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د.ط، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص200.

3 جمال الدين بوقلي، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص448/447.

- **الصفات المعنوية**: سميت معنوية لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها وهي كونه مريدا، كونه مريدا، كونه عالما، كونه حيا، كونه سميعا، كونه بصيرا، كونه متكلما.
- **صفات المعاني**: هي الصفات الوجودية فهي كل صفة موجودة في نفسها قائمة بموجود أوجبت له حكما وصفات المعاني سبعة وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام"[1]

يتكلم الأشعري عن صفات الله فيصفه بالعلم لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلاّ من عالم والصنائع لا تحدث إلاّ من قادر بقدرة أزلية حيّ بحياة سميعٌ بسمع بصيرٌ ببصر وهو السّميع البصير، لأنّه لما كان حياً لا تجوز عليه أفات الصمم والعمى، يقول الأشعري في هذا:" إنّ معنى العالم عندي أنّ له علماً ومن لم يعلم لزيد عِلماً لم يعلمه عالم ويستدلّ الأشعري على علم الله بأدلّة سمعية هي آياتٌ من الكتاب كقوله تعالى: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ ۖ ﴾[النساء166] ،﴿ وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦ ۚ ﴾ [فصلت الآية 47].

أما أدلته العقلية فتظهر في قوله: "لا يخلو أن يكون عالما بنفسه فإذا استحال ذلك صحّ انّه عالم بعلمٍ يستحيل أن يكون هو نفسه"[2]، ويُفصل الشهرستاني في مسألة الصفات يقول:" له صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدُها وكما دلّت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلّت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدّلالة لا يختلف شاهداً وغائباً، وأيضاً لا معنى للعالم إلاّ أنّه ذو علمٍ ولا للقادر إلاّ أنّه ذو قدرة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ويحصل بالقدرة الوُقوُعُ والحُدوُثُ ويحصل بالإرادة التخصيص بوقتٍ دون وقت ،وهذه الصفات لا يتصور أن تُوصف بها

[1] سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ط02، عمان:دار الرازي، 2004، ص58/44/43/33.
[2] أبو الحسن الأشعري، اللمع، المرجع السابق، ص30.

الذات وأن تكون الذات حيّة بحياة[1] وهذا ما أكّده الغزالي في قوله:"وإذا كانت هذه الصفات كان حياً عالما قادراً مريداً سميعًا متكلماً بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرّد الذات[2]، إذن مقالة الأشعري في الصفات الوجودية[3]، أنّها صفات زائدة على ذاته وهي صفات وجودية أزلية قائمة بذاته وهي التي يُطلق عليها الصفات الإيجابية التي تنفي عن الباري التعدّد والحُدُوث ومُشابهة المخلوق فلا توجبُ شيئاً زائداً عن الذات[4]، فهو " أشار بذلك إلى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بأن المعنى الذي يُفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكّن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فإنّها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العليّة، ولا يضرّنا تعدّد القديم حيث كان صفة للذات وإنّما الممنوع تعدّد ذات قديم، ثمّ إنّ صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لأنّها لو كانت عينها لزم الإتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلا، ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالإتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلا سمعاً،والقدرة والكلام بصرا وهذا خبط عظيم[5].

قال الغزالي شرحا لمعنى الصفات ليست هي الله ولا غيره :" أننا إذا قلنا الله فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها لأن اسم الله لا يصدق على ذات أخلوها عن صفات الإلهية وذلك كما لا يقال الفقه غير الفقيه، ويد زيد غير زيد، لأن البعض الداخل في الاسم لا

---

[1] الشهرستاني، الملل والنِحل، تح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، د.ط، بيروت: دار المعرفة، ج1، ص107.

[2] أبوحامد الغزالي، قواعد العقائد في التوحيد، دراسة نصية للدكتور محمد عقيل بن مهدي،ط02، القاهرة:دار الحديث،ص59

3 صفات وجودية هي صفات المعاني تعقل ذهنا وخارجا وهي كل صفة موجودة في نفسها قائمة بموجود أوجبت له حكما ولا تظن أن قولنا لها وجودا في نفسها يستلزم جواز قيامها بنفسها بل هي لا تقوم إلا بالذات(لمزيد تفصيل انظر:تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، لسعيد فودة، ص 43).

4 جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، المرجع السابق، ص220.

[1] المرتضى الزبيدي (الحسيني)، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدّين، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص31.

يكون عن الداخل في الاسم فيد زيد ليست هي زيد ولا هي غير زيد بل كلا اللفظين محال، وهكذا فكل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل"[1] .

والدكتور غرابة يدافع عن رأي الأشعري في هذه المسألة ويعتبره مصيبا في قوله عميقا في تفكيره إن الموجود معنا ذات والصفات لا ذوات متعددة وهذا لا ينافي وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر وذات أخرى تشاركه في هذا الوجود فإذا قلنا الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها وإذا قلنا أنها ليست غير الذات فإنما نعني بذلك أنها ليست ذواتا منفصلة عنها وعلى ذلك قول الأشعري ليس جمعا بين متناقضين[2] .

د/كلام الله (القرآن الكريم): تعتبر مسألة خلق القرآن الكريم من المسائل الكلامية التي أثارت جدلا واسعا بين المتكلمين، بحيث تعدى صداها مجال الجدل العلمي إلى امتحان العامة، وإراقة الدماء، ورغم اتفاق المسلمين على أن القرآن الكريم كلام الله، إلا أنهم اختلفوا حول كونه قديما أو حادثا إلى آراء مختلفة، فالمعتزلة قالت بحدوثه، والحشوية[3] قالت بقدمه حتى الحروف والأصوات قديمة، أما الأشعرية فتوسطت بينهما فكان رأيها كما يلي:

ميزت الأشعرية بين الكلام النفسي وهو معنى قائم بالنفس وهو قديم وبين الدلالات اللفظية المعبرة عنه، فالكلام النفسي قديم والتعبير عنه بالألفاظ محدث، فالحروف والأصوات محدثة[4]، وفي هذا الصدد قال الأشعري:"وكلامه واحد أمر ونهي وخبر ووعد ووعيد وهذه ترجع إلى اعتبارات في

---

[1] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص89.

[2] محمود غرابة، الأشعري، المرجع السابق، ص152.

1 الحشو في الإصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته (انظر التعريفات للجرجاني، ص92)، ومنه الحشوية وسبب هذه التسمية لجمعهم حشو الحديث من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه، ويقال لأنهم أتوا مجلس الحسن البصري وتكلموا في السقط، فأمر بردهم إلى حشا الحلقة أي طرفها ويرمى بهذا الوصف بعض الفرق الإسلامي.

[4] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي،،ط01، القاهرة:دار الشروق، 1991م، ص190.

كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم"[1] وهذا ما أكده الغزالي في قوله:"وأنه تعالى متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة، أو تحريك لسان وليس أمرا عارضا عليه كما حدث في الإنسان الذي كلامه عارض عليه بلا شك"[2]، فهنا يعقد الغزالي مقارنة بين كلام الله الأزلي وكلام الإنسان العارض، ويؤكد على الكلام النفسي الأزلي الذي يعرف إمام الحرمين الجويني بقوله:"هو القول القائم بالنفس وإن رمنا تفصيلا فهو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات... و ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد، والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى العلوم تجوزا إذ يقول القائل سمعت علما وأدركت علوما وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق"[3]، وما يزيد هذا الكلام وضوحا قوله في موضع آخر:"الكلام النفسي قد كلام الله مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور وليس حالا في المصحف، ولا قائما بقلب والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة والأحرف المرقومة، وكلها حوادث ومدلول الخطوط والمفهوم منها الكلام القديم"[4].

وبالتالي يكون الاشاعرة قد أثبتوا نوعين من الكلام:

---

[1]الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ج1، ص142.

[2] أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد في التوحيد، دراسة نصية لمحمد عقيل المهدلي،ط02، القاهرة: دار الحديث، ص57.

[3] أبو المعالي الجويني، الإرشاد، تح:محمد موسى وعلي عبد الحميد، ط02، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص104.

[4] الجويني، المرجع نفسه، ص132.

النوع الأول: الكلام النفسي وهو قائم بذات الله قديم ليس بحروف ولا أصوات والنوع الثاني: الكلام اللفظي الذي هو أصوات وحروف أي التلاوة وهي حادثة من فعل القارئ، وبهذا تكون الأشعرية قد أخذت كعادتها موقفا وسطا في المسألة .

2/ مقالاتها في الإيمان: تعتبر مسألة الإيمان من أوائل المسائل التي أثارت جدلا واسعا بين المتكلمين، وما تفرع عنها من إشكالات مثل: هل الأعمال من مسمى الإيمان؟ هل الإيمان يزيد وينقص؟ وهل يجوز إيمان المقلد؟ ما حكم مرتكب الكبيرة وما مآله إذا مات من غير توبة؟ والأشعرية لم تكن بمنئ عن هذه المسألة بل أدلت بدلوها بحججها الخاصة بها يمكن عرضها كما يلي:

وتمهيدا لبسط قولهم في الإيمان لا بد من إلقاء نظرة وجيزة على أبرز الآراء الكلامية في المسألة.

عند الماتريدي(333هـ) الإيمان يعني التصديق، والعمل ليس داخلا في الإيمان، وعلى هذا فالإيمان لا يزيد ولا ينقص، بينما عند المعتزلة يدخل العمل في الإيمان ويزيد وينقص [1].فالايمان عند الماتريدي تصديق وبالتالي لا يزيد ولا ينقص لأنه لو نقص لأصبح شكا وهذا باطل أما عند المعتزلة فباعتبار العمل يدخل في مسمى الإيمان إذا تخلف العمل قدح تخلفه في ماهية الإيمان وبالتالي ينقص، ووجوده يزيد في الإيمان.

أ/ تعريف الإيمان عند الأشاعرة:

قال الإيجي في المعنى اللغوي للإيمان:"هو التصديق فكل من صدّق شيئا فهو مؤمن به"[2] لكن المتكلمون اختلفوا فيما ينعقد به الإيمان شرعا على مذاهب و آراء شتى، "فذهب الخوارج إلى أن

1 أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تح: فاطمة يوسف الخيمي، د.ط، مؤسسة الرسالة،ج3، ص467/466/185/183.

2 الإيجي، المواقف في علم الكلام، د.ط، بيروت:عالم الكتب، ص 484

الإيمان هو الطاعة و إليه مال كثير من المعتزلة ،وذهب أهل الحديث إلى أن الإيمان بمعرفة بالجنان وإقرار باللسان و عمل بالأركان، وصار الكرامية إلى أن حقيقة الإيمان الإقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان فهو مؤمن حقا إلا أنه يخلد في النار "[1]وذهب الجبائي المعتزلي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل وخالفهم العلاف والقاضي عبد الجبار فقالوا:هو الطاعات فرضا ونفلا"[2].

أما الأشاعرة فقالوا أن الإيمان بالله هو التصديق القلبي فقط، إستنادا إلى المدلول اللغوي قال الأشعري في ذلك:"إن قال قائل ما الإيمان عندكم بالله؟ قيل هو التصديق بالله وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن، قال تعالى﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ (إبراهيم/4) فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل بها القرآن هو التصديق قال تعالى: :"وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٍ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ "(يوسف/17) وبذلك وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانا وهو التصديق"[3]، فهنا يعتمد الأشعري على الأصل اللغوي في بيان معنى الإيمان ويستدل على ذلك ببعض ما ورد في القرآن الكريم من آيات، وهذا نفسه ما ذكره الإيجي أيضا في قوله:" هو التصديق فكل من صدّق شيئا فهو مؤمن به "[4]، ثم يضيف إليه المعنى الشرعي تأكيدا لتطابقه مع المعنى اللغوي فقال:"أما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والإيمان التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا"[5].

---

[1] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 333

[2]الإيجي، المرجع نفسه، ص 385

[3] الأشعري، اللمع، المرجع السابق، ص123.

[4]الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص384.

[5]الإيجي، المواقف، المرجع نفسه، ص384.

ويؤكد الجويني هذا المعنى ويضيف للإيمان عنصر الإقرار يظهر ذلك في قوله:"فحقيقة الإيمان عندنا التصديق وهو معناه في اللغة واللسان، والمعنى على الحقيقة ما انطوى عقدا على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه، فإن اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه فهو مؤمن ظاهرا وباطنا وإن لم يعترف بلسانه معاندا لم ينفعه علم قلبه وكان في حكم الله تعالى من الكافرين به كفر جحود وعناد"[1]، فعند الجويني ومن خطى خطاه من الأشاعرة في المسألة أضافوا إلى عنصر التصديق الإقرار باللسان كدليل على الإيمان وإذا الإيمان كذلك فهل يزيد وينقص أم لا ؟ .

ب/ الزيادة والنقصان في الإيمان: يلخص الإيجي المسألة بقوله:"أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ أثبته طائفة ونفاه آخرون، قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما(أي الزيادة والنقصان)، لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو احتمال النقيض، وهو ولو بأبعد وجه ينافي اليقين، وإن قلنا هو الأعمال فيقبلها وهو ظاهر"[2]، ويزيد الإمام الغزالي القضية وضوحا بتفصيله للخلاف في المسألة بين المتكلمين قال:"إن هذا الخلاف منشأه الجهل بكون الاسم (أي مصطلح الإيمان)مشتركا، وإذا فصلت مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف، فهو مشترك بين ثلاثة معان، إذ يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزما، وقد يعبر به عن تصديق مع العمل بموجب التصديق"[3]، فبعدما فصل في مسميات لفظ الإيمان شرع في تفصيل ما يترتب عن كل إطلاق بقوله:"فإن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين وهو خصلة واحدة، ولا يتصور فيها زيادة ولا نقصان إلا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه، أما إذا أطلق بمعنى

---

[1] الجويني، العقيدة النظامية، تح: زاهد الكوثري، د.ط، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992م، ص84.
[2] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص388.
[3] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص102.

التصديق التقليدي فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه، وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل لكن هل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت في نفس التصديق، هذا فيه نظر، فإذا كان النقص في شرط من شروط التصديق لحق النقص بالأصل الذي هو التصديق مثل الوضوء الذي هو شرط لصحة الصلاة، فتخلفه يجعلها كأن لم تكن أما إذا كان النقص فيما ليس شرطا لقيام التصديق فإن التصديق قائم وصحيح، مثلنا إن تخلف المستطيع عن الحج لا يبطل له صلاة"[1]، وبهذا يكون قد رفع الخلاف .

ج/ **إيمان المقلد:** هل يصح إيمان من اعتقد تقليدا ؟ هذا السؤال من الأسئلة المتفرعة عن مسألة الإيمان، وذهب فيها المتكلمون فيها مذاهب شتى، فعامة المعتزلة ترى بأنه لا يكون المؤمن مؤمنا ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل بينما يرى الماتريدي جواز صحة إيمان المقلد لما معه من التصديق، وهو أصل الإيمان"[2]، والمعتزلة اشترط الدليل نظرا لحرصها على صفاء التوحيد من أن تشوبه شبهة، في الماتريدي اكتفى بأصل الإيمان الذي هو التصديق . أما موقف الأشاعرة من القضية فيلخصه قول البغدادي:"قال أصحابنا كل من اعتقد تقليدا من غير معرفة بأدلتها ننظر فيه...إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده من الكفر لأن واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة، ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أم لم يحسنها، وهذا اختيار الأشعري وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركا ولا كافرا، وإن لم نسمه على الإطلاق مؤمنا وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر"[3]، فالمؤمن حسب ما ذكر آنفا من يعرف الخالق ويوحده ويعتقد في صحة النبوة ولو ببعض الأدلة .

---

[1] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد،المرجع نفسه، ص102.
[2] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، المرجع السابق، ج1، ص240.
[3] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص255.

د/ حكم مرتكب الكبيرة: إن أصل هذه المسألة سياسي بالدرجة الأولى، سرعان ما تحول إلى مسألة عقدية اختلف المتكلمون حولها كل يراها حسب نسقه المعرفي الذي اختاره لمذهبه.

فاختلفوا حول مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم لا ؟ وما مآله إذا توفي من غير توبة ؟، قال واصل بن عطاء معبرا عن رأي غالبية المعتزلة في المسألة :"صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، بل هو يقع منزلة ين المنزلتين، وله اسم يقع بين الاسمين، وهو لا يسمى مؤمنا لأنه لم يأت بشرائطه، إذ الإيمان عند المعتزلة يدخل فيه العمل بالأركان، وهو قد أخل بشرط العمل"[1] ويوضح القاضي عبد الجبار لماذا لا يسمى مرتكب الكبيرة كافرا ولا مؤمنا بقوله:"لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا فإنه لا يسمى كافرا، ولا يدخل حظيرة الكفر، وذلك لأن اسم الكافر في الشرع لا ينطبق عليه، وأيضا لا يسمى كافرا لما بقي معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار"[2] ، ويضيف البغدادي في هذا الصدد قوله:"وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر وافترقوا في صاحب الكبيرة : فقالت القدرية إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المزلتين، وقالت الخوارج كل من ارتكب ذنبا فهو كافر"[3] فيظهر من خلال ما سبق ذكره، أن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة في منزلة بين المنزلتين لا يسمى كافرا لأنه مصدق ولا يسمى مؤمنا لانه اقترف كبيرة لذا فهو بين المنزلتين، أما في الآخرة فهو في النار، أما الخوارج فيعتبرونه كافرا وفي الآخرة مخلد في النار.

وفيما يخص الأشاعرة فمرتكب الكبيرة مؤمن لا تخرجه كبيرته عن حظيرة الإيمان، وإن فسق بها وهذا ما نستشفه من قول الأشعري:"فإن قائل :فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو؟

---

2 الأشعري، مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ص328/ 331.، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المرجع السابق، ص712.

[2] القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص712.

[3]البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص250.

قيل له نعم، مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته، وقد أجمع أهل القبلة أن من كان منه ضرب فهو ضارب...ومن كان منه كفر فهو كافر، ومن كان منه فسق فهو فاسق، وكذلك من كان منه الإيمان فهو مؤمن ولو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا إيمان ولكان لا موحدا ولا ملحدا، فلما استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا وأيضا فإذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لا يفارقه"[1]، أما بالنسبة إلى عقاب مرتكب الكبيرة في الآخرة فقد ذهب الأشاعرة إلى "جواز استحقاق العقاب في الآخرة على زلته،ولله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله، لكنه لا يخلد في النار بل يعاقب على قدر ذنبه، ثم يخرج من النار، ولله أن يعفو عنه بفضله وعفوه، فلا يدخل النار أصلا"[2]، وهذا انطلاقا من رأيهم في العدل الإلهي وإرادة الله المطلقة ، فالله يفعل ما يريد لا معقب لحكمه فمن جازاه فبفضله ومن عاقبه فبعدله .

3/ مقالاتها في النبوة :

أ/النبوة: لعب المتكلمون دورا كبيرا في الدفاع عن النبوة ورد شبه المنكرين لهاو ودافعوا عنها دفاعا مستميتا، وذلك لما لإثبات النبوة من أهمية بالغة، فبإثباتها تثبت العقائد والشرائع التي جاءت على لسان الرسل كإثبات وجود الله ووحدانيته وبنفيها تنتفي.

ويرجع الخلاف بين المتكلمين وبين المنكرين للنبوة أساسا إلى الأخذ بالخبر كطريقة للمعرفة أنكره منكروا النبوة وأثبته المتكلمون، ولقد كان إنكار الخبر بصفة عامة أساسا لقبول أخبار الرسل، ويبدو أن وراء إنكارهم لخبر الرسول هو أن دليل صدقها يقوم على الخارق للطبيعة وكذلك

---

[1] الأشعري، اللمع، المرجع السابق، ص124.

[2] الآمدي، أبكار الأفكار، مخطوط دار الكتب المصرية رقم1603، ص268

موضوعها كان فائقا للطبيعة، وهؤلاء المنكرين كانت تغلب على تفكيرهم النظرة الحسية"[1]، والمتكلمون رغم دفاعهم عن النبوة ،فإنهم اختلفوا في بعض التفاصيل المتعلقة بها فإذا كانت النبوة عند المعتزلة واجبة على الله من باب اللطف الإلهي، فإنها عند الأشاعرة جائزة وهذا ما يظهر من قول الجويني:"جواز انبعاث الرسل ردا على البراهمة"[2].

ثم يدلل الجويني على هذا الجواز بقوله:"والدليل على جواز إرسال الرسل وشرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس ونحوها،إذ ليس في أن يأمر الرب عبدا بأن يشرع الأحكام ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح، فإذا تبين ذلك قلنا بعده مسلكان أحدهما أن تنفي أصل التقبيح والتحسين عقلا فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز، والثاني أن نسلم التقبيح جدلا ونقول الإرسال ليس مما يقبح لعينه بخلاف الظلم والضرر المحض ونحوهما، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفا، يؤمن عنده العقلاء ويلتزمون قضيات العقول ، ولولاه لجحدوا وعاندوا فهذا قاطع في إثبات الرسل"[3]

ومعنى النبي: وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي فقيل هو المنبئ من النبأ لأنبائه عن الله، وقيل من النبوة وهو الارتفاع والعلو لعلو شأنه وقيل من النبي، وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله، وأما في العرف فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك أو أبلغهم عني ونحوه من الألفاظ ولا يشترط في شرط ولا استعداد، وهذا بناء على قول القادر المختار"[4]، كما يعرفها الجويني بقوله:"النبوة تعريف الله تبارك وتعالى عبدا من عباده أمره أن يبلغ رسالته إلى عباده وهذا ليس من

---

[1] عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين، د.ط، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص192.

[2] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص302.

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص307.

[4] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص340/337.

المستحيلات"[1]، فالنبي مختار من عند الله لتبليغ الرسالة الإلهية للناس، ومؤيد بالمعجزة كدلالة قاطعة على صدقه، ويجب أن تتوفر على شروط للدلالة على المطلوب، قال الغزالي معبرا عن ذلك :"وأن حقه(أي الله) في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة، فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به"[2] ، فبالمعجزة تثبت النبوة فما هي حقيقتها ؟وما ماهي شروطها ؟ .

ب/ حقيقة المعجزة وشروطها:

في قول الباقلاني:"وقد يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على يديه لأنها تجري مجرى الشهادةله"[3]، وقال الإيجي في حقيقة المعجزة: " وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول والبحث عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها.

شروطها:

الأول: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه[4]

الثاني: أن يكون خارقا للعادة إذ لا إعجاز دونه، ويشرح الإمام الجويني هذا الشرط بقوله:"فإنه إذا كان معتادا يصدر من الصادق والكاذب لم يتغير اختصاصه بالنبي ويتميز عن غيره به"[5].

الثالث:أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

---

[1] الجويني، العقيدة النظامية، المرجع السابق، ص60.
[2] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص63.
[3] الباقلاني، التمهيد، المرجع السابق، ص13.
[4] لإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص340/337
[5] الجويني، العقيدة النظامية، المرجع السابق، ص63.

الرابع: أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة، ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي؟ الحق أنه لا بل تكفي قرائن الأحوال.

الخامس: أن يكون موافقا للدعوة .

السادس: ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له، فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه.

السابع: ألا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل[1].

هذه جملة الشروط التي لا بد من توافرها لإثبات صدق الرسل عليهم السلام، لكن ما وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول؟.

يرى الأشاعرة أن دلالة المعجزة على صدق الرسول مؤدّاه أن حصول التصديق بالنبي لا يكون بمشاهدة المعجزة بطريق الضرورة أي دلالة الفعل على وجود الفاعل، بل بطريق العادة، وهذا ما يظهر من قول الإيجي:"وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه"[2]، وهو ما يؤكده الجويني بقوله:"أن المعجزة لا تدل على الصدق حسب دلالة الفعل على الفاعل ...فوجه دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوات نزولها منزلة التصديق بالقول، ..ومغزى هذا الفصل يرشد إلى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى، ويتبين أنها تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول فكذلك إذا قال النبي معاشر الأشهاد عرفتكم بأن إحياء الموتى وقلب العصا وفلق البحر ليس مما ينال بحيلة، أو يتوصل إليه بفطنة ووسيلة، وإنما هو من فعل الإله المستأثر بالقدرة الأزلية، يارب إن

[1] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 340 .

[2] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 340 .

كنت صادقا في دعوى النبوة فاقلب هذه العصا حية فانقلبت كما أراد، كان ذلك قاطعا بمثابة قول الله صدقت أنت رسولي"[1]، إذن فدلالة المعجزة تصديق بالقول.

ج/ **عصمة الأنبياء**: من المسائل المتعلقة بمبحث النبوات مسألة العصمة فما المقصود بها ومتى تثبت لهم ؟.

قال الإيجي في تعريفه للعصمة:"وهي عندنا ألا يخلق الله فيهم ذنبا، وعند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور...فقوله:"قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾ (الكهف 110)

يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية، والامتياز بالوحي لا غير"[2]، فعصمة الأنبياء هي تنزههم عن الذنوب ليس بموجب بشريتهم، بل بموجب الرسالة التي يحملونها وفيما عدا ذلك فهم معرضون للخطأ والإصابة، فالعصمة إذ تجب للأنبياء فيصدقهم فيما يبلغون وأيضا عن المعاصي، وهذا ما نستشفه من قول الجويني:"تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة وهذا مما نعلمه عقلا، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون "[3].

ويفصل الإيجي الفكرة أكثر في قوله:"أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل على المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، وفي جواز صدورهم عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف: فمنعه الأستاذ (أي الأشعري) وكثير من الأئمة لدلالة

[1] الجويني، العقيدة النظامية، المرجع السابق، ص68.

[2] الإيجي، المواقف في علم الكلام، المرجع السابق، ص366.

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص356.

المعجزة على صدقهم، وجوزه القاضي (أي الباقلاني) مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة "[1].

هذا فيما يخص التصديق أما العصمة من المعاصي بعد البعثة، ففيها ما هو كفر وما هو ليس بكفر، وما ليس بكفر ففيه الكبائر والصغائر وكل منهما إما يكون عمدا أو سهوا، ولكل حالة من الحالات حكمها.

الكفر: أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء من الكفر، إلا الأزارقة[2] من الخوارج وجوز الشيعة إظهاره تقية قال الجويني:"أما الفواحش المؤذية بالسقوط وقلة الديانة فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا"[3]، ذلك أن الكفر ضد الإيمان الذي يأتي النبي لأجل الدعة إليه وترسيخه في قلوب الناس، كما ذكر الإيجي نفس الحكم وزاد عليه استثناء الأزارقة والشيعة فقال:"أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر، وجوز الشيعة إظهاره تقية"[4].

أما الكبائر من الذنوب عمدا فمنعه جمهور المتكلمين، وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهوا فهو جائز اتفاقا إلا الصغائر الحسية وقال الجويني في الصغائر:"الأغلب على الظن عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في آي من الكتاب على ذلك"[5] .

أما قبل البعثة فقال الجمهور لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة ، وأكثر المعتزلة على امتناع الكبيرة إن تاب منها ، أما الشيعة فلا يجوزون لا الكبيرة ولا الصغيرة[1].

---

[1] الإيجي، المواقف في علم الكلام، المرجع نفسه، ص358

[2] الأزارقة فرقة من فرق الخوارج سميت باسم زعيمها نافع ابن الأزرق .

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع نفسه، ص356.

[4] الإيجي، المواقف في علم الكلام، المرجع السابق، ص358.

[5] الجويني، الإرشاد ، المرجع السابق، ص357.

"والذي نقول به:أنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لاصغيرا ولا كبيرا، أما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط أن يتذكروه في الحال "[2].

وبهذا تكون العصمة ثابتة للأنبياء فيما يدل على صدق دعواهم باتفاق جمهور المتكلمين، كما تمتنع عنهم الكبائر، أما الصغائر ففيها خلاف .

4/ مقالاتها في الإمامة:

تعتبر الإمامة من المسائل الخلافية بين المتكلمين، إلا أن إدراجها في مباحث علم الكلام جاء ضمن الرد على الشيعة لاعتبارهم إياها أصلا من أصول الدين يكفر من لا يعتقدها.

أ/حقيقة الإمامة وحكمها:

الإمامة كما قال الأشعري :"أول ما اختلف فيه المسلمون بعد نبيهم "صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة"[3].

فالإمامة لها علاقة بالجانب السياسي بالدرجة الأولى وليست من أصول الدين، وهذا ما يراه جل الأشاعرة وعبر عنه الجويني بقوله:"الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد"[4].

أما فيما يخص حكم الإمامة فجمهور المتكلمين والفقهاء والشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة يرون وجوب الإمامة، إذ الأمة دائما في حاجة إلى إمام يلم شملها فيسوس الدنيا بالدين، يقيم الحدود

---

[1] لمزيد تفصيل انظر: الإيجي، المواقف، المرجع نفسه، ص259.

4 فخر الدين الرازي،ا لمحصل، تح: طه جابر العلواني، د.ط، مؤسسة الرسالة، ج3، ص225 .

[3] الأشعري، مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ص39.

[4] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص435.

ويحفظ الحقوق، قال البغدادي:"فقال جمهور أصحابنا من المتكلمين والفقهاء مع الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة بوجوب الإمامة، وأنها فرض واجب إقامته وواجب إتباع المنصوب له ".[1]

ب/شروط الإمام: يعتبر الإمام محور الإمامة فبصلاحه تصلح وبفساده تفسد لذا كان لابد من توافره على شروط معينة ليستحق منصب الإمامة، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

- أن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث [2].
- العدالة والورع وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته .
- الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها[3] .
-
-
- النسب القريشي: ومستند هذا الشرط قوله:"صلى الله عيه وسلم الأئمة من قريش"[4]

وقد اشترطه جمهور المتكلمين والفقهاء ما عدا المعتزلة والخوارج فإنهم لا يقولون بهذا الشرط، وإنما يكفي في الإمام أن يكون كفئا صالحا للإمامة بغض النظر عن نسبه، ويرى الأشاعرة أن هذا الشرط لا بد من تحققه، وهذا ما يؤكده قول البغدادي:"اختلفوا في هذه المسألة فقال أصحابنا أن الشرع قد ورد بتخصيص قريش بالإمامة فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف من الناس"[5]، لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن شرط

[1] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص281.

[2] الجويني، الإرشاد، المرجع نفسه، ص426.

[3] البغدادي، أصول الدين، المرجع نفسه، ص277.

1 البيهقي، السنن الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش، رقم الحديث: 16540، تح: محمد ع[illegible]ا، ط03، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م، ج 8، ص 247.

[5] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص276.

القريشية ينبني على أخبار آحاد غير مجمع عليها، وربما كان لهذا الشرط وقع في السنوات الأولى للخلافة الإسلامية، لكن سرعان ما تلاشى مع تعاقب الملك الوراثي.

ج/ إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة: وهذه من المسائل المتفرعة عن الإمامة، ورأي جل الأشاعرة في المفاضلة بين الصحابة بالترتيب الآتي: أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، لكن إمام الحرمين الجويني لم يحسم القضية لعدم وجود دليل قاطع، ويظهر ذلك في قوله:"فإن قيل هل تفضلون بعض الصحابة على بعض أم تضربون عن التفضيل؟ قلنا الغرض من ذلك ينبني على منع إمامة المفضول والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج وهيجان وفتن، فيجوز نصب المفضول إذ ذاك إذا كان مستحقا للإمامة، وهذه المسألة لا أراها قطعية ولا معتصم لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها"[1]، إذن أغلب الأشاعرة يرون تفضيل الصحابة بعضهم على بعض على حسب توليهم الخلافة.

5- مقالاتها في السمعيات:

وإن كان مجال العقل في الشرع محدود إلا أنه لا يحيل هذه السمعيات، وإنما يقضي بإمكان جوازها وهذا ما أكده عضد الدين الإيجي في قوله:"في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب، والحوض المورود وشهادة الأعضاء حق والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب، واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم ، وأنكره أكثر المعتزلة وتردد الجبائي فيه نفيا وإثباتا، وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم لأن الأعمال أعراض وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالخفة والثقل، وأيضا الوزن للعلم بمقدارها

[1] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص431.

وهي معلومة لله فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى، والجواب ورد في الحديثان الأعمال هي التي توزن"[1].

" كل ماجوزه العقل ورد به الشرع وجب القضاء بثبوته مما ورد الشرع به عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت في قبره، ومنها الصراط والميزان، والحوض والشفاعة للمذنبين كل ذلك حق والجنة النار مخلوقتان في وقتنا"[2].

عذاب القبر: ومن السمعيات التي أثارت جدلا واسعا عذاب القبر، فتراوحت الآراء فيه ما بين مثبت وناف له، ولكل حججه وبراهينه التي يواجه بها خصمه.

والأشاعرة من مثبتي عذاب القبر وقد أوردوا الكثير من الحجج في ذلك، منها ما أورده أبو

الحسن الأشعري في كتابه الإبانة حيث قال:"مما يبين عذاب القبر للكافرين[3] قوله عز وجل:"ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٦﴾ (غافر/46)".

فجعل عذابهم يوم تقوم الساعة بعد عرضهم على النار في الدنيا غدوا وعشيا وقال سنعذبهم مرتين مرة بالسيف ومرة في قبورهم ثم يردون إلى عذاب غليظ، في الآخرة وأخبر الله أن الشهداء في الدنيا يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وهذا لا يكون إلا في الدنيا لأن الذين لم يلحقوا بهم أحياء لم يموتوا

[1] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص383/384.
[2] الجويني، لمع الأدلة، المرجع السابق، ص127.
[3] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، المرجع السابق، ص70.

ولم يقتلوا"[1]، فالأشعري هنا أورد أدلة سمعية على عذاب القبر فآل فرعون معذبون في الدنيا والشهداء منعمون في الدنيا ويوم القيامة يزيد عذاب آل فرعون كما يزيد نعيم الشهداء هذا ما يدل على وجود عذاب قبل عذاب يوم القيامة وهو عذاب القبر وكذا النعيم .

ويورد الغزالي دليلا آخر من خلال قوله:"ففي بيان فضاء العقل بما جاء به الشرع من الحشر ....وعذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي "صلى الله عليه وسلم "وعن الصحابة الإستعاذه منه في الأدعية، وهو ممكن و وجه إمكانه ظاهر وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب لظاهر الجسم، والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم"[2]، والملاحظ هنا أن الأدلة التي استند عليها منكروا عذاب القبر هي من باب الحس، فلا يرى على الميت عذابا، ومن الحس رد الغزالي عليهم كون الجميع يرى النائم ولا يرى أثر ما يراه في منامه وإن تأثر به.

2/تطور الأشعرية وعوامل انتشارها

أ/ تطور الأشعرية:

لم تقف الأشعرية عندما أبدعه مؤسسها أبو الحسن الأشعرية بل ت□ورت وتبلورت موضوعا ومنهجا على أيدي أعلامها عبر الانتقال من مرحلة إلى مرحلة في كل مرحلة تظهر مهارات أتباعها الإبداعية .

إذن الأشعري أسس قواعد مذهبه "وتوسط به بين عقلانية المعتزلة ونصية أهل الحديث، لكن الذين رفعوا قواعد المذهب وفصلوا مجمله وشرحوا إشاراته وأفاضوا في الحديث عن المشكلات التي أثارها عليه خصومه ومن ثم بلوروا الأشعرية بل وطوروها كانوا هم الأئمة والأعلام الذين خلفوا

[1] الأشعري، المرجع نفسه، ص71.

[2] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص97.

الأشعري وتعاقبوا من بعده مقتفين آثار القواعد التي وضعها، ومنطلقين من النهج الوسطي الذي حدده، وأبرز هؤلاء الأعلام:

أبوبكر الباقلاني(ت453هـ) ،أبو المعالي الجويني(ت478هـ)،أبو حامد الغزالي(ت505هـ) أعطى هؤلاء وخاصة الباقلاني والغزالي للأشعرية جرعة من العقلانية أكبر مما أعطاها الأشعري ففي عصرهم كان نجم الاعتزال قد شحب ضوؤه، اللهم إلا تلك الصحوة التي مثلها قاضي القضاة عبد الجبار(ت415هـ)وتلامذته، وكانت الساحة من حول الأشعرية تزخر بالسلفية النصوصية من جانب وبالفلسفة والفلاسفة من جانب آخر، فنمت عقلانية الأشعرية، فعند الباقلاني[1] نجد الاحتكام إلى المنطق والجدل النظري والأدلة والبراهين العقلية أكثر مما نجد الوقوف عند أدلة السمع والنصوص والمأثورات وذلك بعد أن كان الأشعري يستخدمهما معا،[2] ويمكن تلخيص مساهمات الباقلاني في تطوير الأشعرية فيما يلي:

- وضع المقدمات العقلية التي يتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل أن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمنين .

- يعد الباقلاني أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات في دعم الكلام الأشعري وأنه كيّف إن جاز القول فلسفة الطبيعة تكييفا مذهبيا أشعريا.

- إن أهم أثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الأشعري هو النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام وقد حذا حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة[3]، فالباقلاني يمثل المنظر الحقيقي للمذهب الأشعري بدأ من حيث انتهى شيخه الأشعري.

كما لا تخفى جهود إمام الحرمين أبو المعالي الجويني [1]في تطوير المذهب حيث أنه :

---

1 أبو بكر الباقلاني هو:محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم ،(338هـ/ت403هـ ،أوحد المتكلمين والأصوليين كان يضرب المثل بفهمه وذكائه، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والكرامية ومن أشهر مصنفاته التمهيد والإنصاف.

[2] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص172.

[3] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق، ج2، ص94.

– أفاد من فلسفة اليونان التي أكسبته مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال حقيقة لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الإسلام ولكنه أفاد منها منهجيا، إذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية بأبحاث في المعرفة والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات، كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات .

–كان اهتمام الأشاعرة قبل الجويني موجها ضد المعتزلة، ولكن الجويني قد أدرك أن هناك طائفة أشد خطرا على العقيدة منهم وهم الفلاسفة، ولقد انتقدهم ولكنه كان قليل البضاعة من الفلسفة، فلقد حدد مسار المذهب الأشعري في معارضة الفلاسفة وستبلغ هذه المعارضة ذروتها لدى تلميذه الغزالي، وعدم تحامل الجويني على المعتزلة إلى حد ما مع احتفاظه بالخط الأشعري، قد جعله أكثر تقبلا لبعض آرائهم كالصفات الخبرية ونظرية الأحوال .

–إذا كان الجويني قد حدد مسار المذهب الأشعري معارضة للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره تأييدا للتصوف، ثم فسح الجويني المجال لإبداعات تلميذه أبو حامد الغزالي الذي شكل ولا يزال يشكل علما شامخا من أعلام الفكر الإسلامي الأصيل، بلمساته الفكرية خاصة الكلامية والفلسفية منها.

وعند الغزالي[2] تتحرك الإضافة العقلية بوسطية الأشعري فبعد أن كانت وسطية بين العقل والنقل نراها الوسطية التي تمزجهما معا وبعد أن كانت تسلم بإمكانية تعارضهما ومن ثم تقول بالانحياز إلى النقل عند حدوث هذا التعارض تحكم حكما جازما بنفي تعارض العقل والنقل،سالكة سبيل تأويل النقل إن هو تعارض ظاهره مع برهان العقل حتى يتفق وهذا البرهان ومنبهة على عدد من الشروط والمواصفات التي لابد منها للاعتداد بالنص في ميدان البرهنة والحجاج[3] ويقول العزالي معبرا عن التطور الذي أصاب الأشعرية عندما يتحدث عن نهج عصابة أهل الحق والسنة إزاء

---

4 أبو المعالي الجويني هو:عبد الملك بن محمد بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني، ولد وتوفي في نيسابور (419هـ/ت478هـ)،أصولي ومتكلم أشعري من أشهر مصنفاته الإرشاد ولمع الأدلة.

1 أبو حامد الغزالي هو محمد بن أحمد الغزالي الشافعي الطوسي (سنة450هـ/505هـ)، متكلم وفقيه ومتصوف لقب بحجة الإسلام ومن أشهر مصنفاته:إحياء علوم الدين، قواعد العقائد، المستصفى.

3 محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص171.

الموقف من العقل والنقل وعن مذهبهم في التأليف بينهما والتوفيق الذي يسميه أحيانا التلفيق بينهما يقول:"إنهم طلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواطع الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم"[1].

ثم بين الغزالي في معرض هذا الحديث العلاقة التي تربط العقل بالنقل، فيقول في هذا الصدد:"فمثال العقل البصر السليم عن الآفات ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمض الأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور"[2]، غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن عقلانية الغزالي هذه ليست مطلقة بل ولها حد تقف عنده وذلك عند حد طور النبوة الذي هو طور فوق طور العقل، وكان من وراء هذا الطور أن اكتشف الغزالي معرفة أخرى غير المعرفة العقلية، ومنهجا غير المنهج العقلي، إنها المعرفة اللدنية تميز بها الصوفيون والقائمة على المنهج الذوقي، وهذا أمر لم تنظر الأشعرية له من قبل"[3]، كما طالت وسطية الأشعرية حتى القضايا السياسية التاريخية نجد الإمام الغزالي يعبر عنها بقوله:"اعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسراف في أطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بذم الصحابة فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد"[4]،كما لا يمكن إغفال مساهمات الغزالي في محاربة الفكر الباطني (فرقة الإسماعيلية المنحرفة) الذي شكل خطرا كبيرا على تدين العامة من المسلمين كونها

[1] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، مصر: المطبعة الأدبية، ص2.

[2] أبو حامد الغزالي، المرجع السابق، ص3.

[3] مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ط01، سوريا:دار العصماء، 2011م، ص252.

[4] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع نفسه، ص139.

اندست بينهم، ففي رد الغزالي على الباطنية لم يجعل من محاربتها قضية كلامية فحسب، قضية الوقوف عندها هو سبيل الحجاج العقلي بل هو قد جعل قضية العقل ذاته ذلك أن الباطنية لا يسعون إلى إبطال قول أهل السنة والجماعة وكفى، بل هم يريدون أن يبطلوا العقل بإبطال قدرته على المعرفة، وإبطال قدرته على النظر في الشريعة وكتب في الرد على الباطنية مؤلفات عديدة منها:فضائح الباطنية، المنقذ من الضلال فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة القسطاس المستقيم[1] .

ومما سبق يمكن القول أن الغزالي شكل حقا منعطفا حاسما في تطوير الأشعرية بل والفكر الإسلامي أيضا ويظهر ذلك جليا في:

– في الفلسفة :وضع نهاية لفلسفة تتعارض جوهريا مع العقيدة الإسلامية وحول مسارها من طابع مشائي ذي نزعة وثنية إلى طابع أفلاطوني ذي نزعة روحية.

– في الأخلاق قدم الدين في تصور خصب بالمضامين الأخلاقية

– في الفقه قرن بين الفقه والتصوف فلم تصبح العبادات مجرد رسوم بذلك كشف عما انطوى عليه من معاني روحية ومغاز أخلاقية.

– في التصوف: أقحم التصوف في شعب الدين جميعا من عبادات ومعاملات وعادات حتى أصبح لا انفكاك لحقيقة الدين عن التصوف[2] .

ومساهمة متكلمي المغرب الإسلامي في تطوير الأشعرية لا تخفى عبر التاريخ وعلى رأسهم محمد ابن تومرت الذي نقل المذهب من المشرق إلى المغرب بصفة رسمية وحملت لوائه دولة الموحدين

---

1 سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي، ط01، لبنان:دار المنتخب العربي، 1992 ص61.

[2] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق،ج 2 ص211.

وبعده ومع فخر الدين الرازي[1] فقد عرف علم الكلام الأشعري قفزة نوعية مثلت بداية وترسيخا لعلم كلام فلسفي بامتياز، حيث نجد النقل سنده العقل بل نسجل معه ترجيح الظواهر العقلية على الظواهر النقلية، لأنه في تقديره لا يمكن أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول"صلى الله عليه وسلم"، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة فالقدح في العقل لتصحيح النقل يضفي إلى القدح في العقل والنقل معا"[2] وتتلخص أهم معالم المنهج عند الرازي فيما يلي:

- التوسع في المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات .

- لم ير الرازي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول رأى الباقلاني، ومن ثم لا نجد لدى الرازي أهمية لنظرية الجوهر الفرد في مذهبه بل انتقدها دون أن يعني ذلك هدما للقول بحدوث العالم. والاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية، هكذا نجد لدى الرازي مضمونا أشعريا في قالب فلسفي، حقيقة لقد اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة ولكنها أفكار تدرجه آخر الأمر في عداد الأشاعرة من المتكلمين، وللرازي حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الإسلامي سواء في تفسيره أو عرضه للموضوعات الكلامية، والواقع أنما يميز الرازي قدرته الفائقة على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم إنه إذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجر الموضوع الكلامي

---

2 فخر الدين الرازي هو:أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرامزي ابن خطيب الري،(544هـ/ت606هـ)إمام ومفسر وفقيه أصولي ومتكلم، عالم موسوعي امتدت بحوثه ودراساته ومؤلفاته من العلوم الإنسانية واللغوية والعقلية إلى العلوم الباحثة في الطب والفلك والرياضيات، ومن أشهر مصنفاته:التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، المطالب العالية والمحصول في علم الأصول.

[2] مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكرالإسلامي، المرجع السابق، ص253.

أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرض لها دون أن يفلت منه زمام الموقف[1] ، فمع الرازي بدأ الكلام الفلسفي وجنحت الأشعرية إلى تقديم العقل على النقل .

وتوالت التطورات على الأشعرية عبر تاريخها الحافل بالإنجازات الفكرية وإن تعثر هذا التطور نوعا ما في عهد الاستعمارات الغربية للأمة الإسلامية إلا أنه سرعان ما استعاد وتيرته مع عصر النهضة الإسلامية على أيدي أعلام أفذاذ واكبوا تحديات العصر.

ب – عوامل انتشار الأشعرية:

انتشرت الأشعرية في أقاليم الأمة الإسلامية بشكل واسع لم يسبق له مثيل في تاريخ المدارس الكلامية الإسلامية عبر التاريخ، مما جعل أحد المؤرخين يقول: "فما كاد يمضي على وفاة الأشعري نصف قرن حتى كان مذهبه قد بسط سلطانه على العراق والشام وبدأ يعبر المشرق والمغرب"[2]. وذلك راجع لعدة عوامل يمكن إجمالها في ما يلي:

- **أفول نجم المعتزلة:** لا ينكر إلا جاحد دور المعتزلة كفرقة كلامية في الدفاع عن الإسلام، لكن ما يمكن ملاحظته أن مبالغات المعتزلة في الاعتداد بالعقل ومبالغتهم في امتحان العلماء والعامة في القول بمقولاتهم، خاصة قولهم بخلق القرآن وبالتالي محنة الإمام أحمد بن حنبل"فكان التيار جارفا قبل ظهور الأشعري في العداء للمعتزلة لموقفهم من المحنة، وربما لأنهم أغفلوا العاطفة في آرائهم فلم يستميلوا العامة، وبعد أن أفل نجم المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فقد خلفوا فراغا أفسح المجال لظهور فكر معتدل يلتمس سبيل النقل أكثر مما يعتمد على العقل لأن

[1] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق، ج2، ص182/281.
[2] محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ص182/281.

النقل يورث في القلب قداسة، بينما العقل يثير في الفكر جدلا، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشع في القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل، زمن ثم عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل في كل دين أن تجعل من آرائها عقيدة للناس، بل بلغ الأمر خصوصا في عصور التدهور أن اتهمت النزعات العقلية في كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة في المسيحية، وأهل الأهواء والبدع في الإسلام[1].

- **منهج الأشعري**: لقد لعب منهج الأشعري في التوسط بين العقل والنقل دورا كبيرا في نشر الأشعرية، "فبدأت تسلك طريقها إلى ما وراء بغداد وتنتشر بالعراق منذ ثمانينات القرن الرابع الهجري، وحتى ذلك التاريخ لم تكن قد تعرضت لاضطهاد السلفية النصوصية الحنبلية خصوصا بعد ميل كوكب الاعتزال جهة الغروب الأمر الذي جعل عقلانية الأشعرية وقد أخذت تتزايد، هي مصدر القلق الأساس للسلفيين النصوصيين، وقد كانت المحن والإضطهادات التي وجهها الحنابلة إلى الأشاعرة خيرا وبركة، بسبب انتشارها خارج العراق، فأعلامها الذين اضطهدوا فغادروا العراق حملوا معهم المذهب إلى مواطنهم الجديدة فنشروه فيها[2].
- **شخصيات الأشعرية**: حمل لواء الاشعرية من بعد مؤسسها أعلام كبار طوروها ودافعوا عنها، على الرغم من أن المذهب الأشعري تعاصر مع مذهب الإمام الماتريدي (ت333هـ)وكذا الطحاوي (ت321هـ)، إلا أن مذهبهما لم ينتشرا كما انتشر المذهب الأشعري.

[1] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع نفسه، ج2، ص86.
[2] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص193/192.

فقد رزق أبو الحسن الأشعري أتباعا كثيرين من العلماء الأقوياء، من شافعية ومالكية وحنفية وحنابلة منهم: أبو إسحاق الإسفراييني(ت418هـ)، أبوبكر القفال(ت365)، ثم جاءت بعد هؤلاء طبقة ثانية منهم الحافظ عبد الله الهروي(ت434هـ)وأبو منصور البغدادي (ت429هـ) وغيرهم ، ومن الطبقة الرابعة أبو القاسم القشيري(ت465هـ)والجويني(ت478هـ)، ومن الخامسة الغزالي(505هـ)والشاشي(ت507هـ)، ومن السادسة فخر الدين الرازي(ت606هـ) .

وسيف الدين الآمدي(ت631هـ)وابن الحاجب المالكي(ت646هـ)، وكل هؤلاء تبايعوا على نصرة مذهبه مع علو مكانتهم وسعة نفوذهم[1] .

- **تبني السلطة الحاكمة المذهب الأشعري:** لطالما لعبت السلطة الحاكمة عبر التاريخ الإسلامي دورا حاسما في الترويج لمذاهب فكرية دون أخرى وإن كانت ضالة في أفكارها، وكان هذا الدور يكسبها شرعية ورسمية أكثر، بل وحملت الكثير من السلطات الحاكمة العامة على اعتناق مذاهب فكرية معينة أو حمل بعض أفكارها عنوة كما حدث في محنة الإمام أحمد بن حنبل مع المعتزلة، ولا تختلف الأشعرية على باقي المذاهب في هذا الشأن "ففي شرق العالم الإسلامي لعب الوزير نظام الملك السلجوقي الأشعري الشافعي(ت485هـ)، دورا متميزا وبارزا في الانتصار للمذهب الأشعري والعمل على تعزيزه والانتصار له ولأصحابه، فتغير حال الأشعرية وعظم أمرهم واعتنقها معظم الشافعية، وبنى لهم المدارس فأنفق عليها بسخاء فعرفت بالمدارس النظامية نسبة إليه وأقر تدريس المنهج الأشعري منهجا رسميا بها، وكان للأشاعرة فرصة أخرى في دولة نور الدين زنكي(541هـ/570هـ)، ودولة صلاح الدين الأيوبي(567هـ/589هـ)، إذ مكن لهم ومنحت لهم المناصب العليا

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام، د.ط، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1969، ج4، ص73.

في الدولتين كالوزارة والقضاء والفتيا، وكان محمد بن تومرت (ت524هـ)أحد خريجي تلك المدارس التي تأثر وتتلمذ على كبار أساتذة النظامية كالغزالي ثم رجع إلى بلاده وأقام دولته بها وكانت للرعاية السياسية التي أحاطت بمؤلفاته في الأصول الأشعرية لاسيما رسالة المرشدة منها دورها البالغ في انتشار المذهب الأشعري[1].

مماسبق عرضه نلاحظ أن الأشعرية من أكبر الفرق الإسلامية التي كتب لها النجاح والاستمرار عبر تاريخ المسلمين، وذلك نتيجة تظافر عدة عوامل على رأسها جهود علمائها ومكونات نسقها المعرفي بالإضافة إلى تبني السل□ة السياسية لها.

ثانيا: أعلام الأشعرية في العصر الموحدي

1/بدايات تشكّل علم الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي

أ/ عقائد المغاربة في عصر المرابطين.

- هيمنة المذهب المالكي فقها وعقيدة

عرف المغرب الإسلامي قبل عصر المراب□ين عقائد مختلف الفرق الإسلامية التي نشأت وترعرعت في المشرق وامتد حضورها إلى المغرب والأندلس، " وكانت المعتزلة بما تحمله من أفكار أقدم الفرق الإسلامية دخولا إليه وذلك لعدّة أسباب:

– وُفود بعض رجال الاعتزال على المغرب من المشرق.

2 مص□فى مغزاوي، "العامل السياسي في انتشار المذاهب والعقائد في التاريخ الإسلامي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية،العدد7، 2011م، ص30.

– وُفود بعض الأقوام من الشام والعراق ممّن يعتقدون بالفكر الاعتزالي مع الولاة في أوقات مختلفة وتمكنّهم من الوظائف الإدارية والعسكرية، فكان لهم بذلك دور كبير في التمكين للإعتزال في المغرب.

– تمذهب معظم الأمراء الأغالبة بالاعتزال.

– رجوع بعض من رحل من المغرب بعد أن تشبّعوا بأفكار المعتزلة التي درسوها على رجالها [1]

دولة المدراريين[2] بإقليم سجلماسة[3]بالمغرب الأقصى، وبعد أن قتل العباسيون إمام العلويين محمد وما يُقال عن المد المعتزلي يُقال أيضا عن المد الخارجي والمد الشيعي إذ " أقام الإباضية النفس الزكية فرّ أحد إخوته إلى أقصى المغرب ليؤسس دولة الأدارسة في فاس منذ 172 هـ وعرف المغاربة من إدريس مذهب التشيع"[4].

أما المد الشيعي (المغالي، فقد كانت بدايته على الداعيين عبد الله بن علي المعروف بالحلواني وأبو سفيان الحسن بن القاسم ولم يقدّر لهذين الداعيين أن يعودا إلى المشرق إذ ماتا حيث قاما بدعوتهما وبهما انتشرت الدعوة الشيعية في جزء كبير من بلاد المغرب وأصبحت البلاد مهيّأة لقدوم الداعي عبد الله الشيعي (ت298هـ) ومن المغرب قامت أكبر دعوة شيعية في تاريخ

---

[1] إبراهيم التهامي،جهود المغاربة في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005 ص 200

1 المدراريين سكان لمملكة مدرار من أول الدول الأمازيغية في المغرب الإسلامي تكون مستقلة عن المشرق، وهي إمارة بني مدرار الخارجية الصفرية، دامت قرنيين من الزمن.

2 سجلماسة ثاني مدينة تشيد في المغرب الإسلامي بعد مدينة القيروان، وهي عاصمة أول دولة في المغرب الكبير تكون مستقلة عن الخلافة بالمشرق وهي إمارة بني مدرار، تذهب بعض المصادر التاريخية أن سجلماسة بنيت سنة140هـ.

[3] محمود صبحي،في علم الكلام، ط05، بيروت: دار النهضة العربية، ج2، ص111 .

المسلمين، دولة العبيديين والفاطميين التي اجتاحت المغرب ثم استقرّت في مصر وبسطت نفوذها على أرجاء كثيرة من شرق العالم الإسلامي"[1]

وبالرغم من انتشار مختلف هذه المذاهب العقدية في المغرب إلا أنه " لم يكن لها تأثير يُذكر في عقيدة عامة المغاربة، وسرعان ما آلت إلى الزوال وما تلقَّاهُ المغرب بالقبول وظلّ راسخا إنّما

[1] محمود صبحي، المرجع السابق، ص294

هو مذهب السلف في العقيدة ومذهب مالك في الفقه"[1] فمذهب السلف القائم في معظمه على التفويض والتسليم في مسائل العقيدة والتركيز على ما ينبني عليه عمل والمذهب المالكي وفق المدرسة الفقهية المالكية التي تتبنى قواعد ومناهج معينة في الإنتاج الفقهي والتعامل مع مستجدات الواقع" هذا المذهب العريق الذي دخل المغرب وانتشر بواسـ[illegible]ـة كتب الإمام مالك وتلامذته على رأسهم الأسد بن فُرات (ت 172 هـ) ، عبد الله بن فروخ (ت176هـ) ، البهلول بن راشد (ت 184 هـ) عبد الله بن غانم(ت 190 هـ)، وعبد الله بن أبي حسّان اليحصبي (ت 227 هـ)[2]، وكذا الفقيه عبد السلام سحنون الذي ظلّت رئاسة العلم في أهل بيته من بعده على مدى مائة وثلاثين عاما، وتفقه أهل المغرب على مُدونته "مدونة سحنون في شرح مذهب الإمام مالك"، ثم رسالة بن أبي زيد القيرواني(ت 376 هـ) الملقّب لدى المغاربة بمالك الصّغير[3].

أما فيما يخص العقيدة فمعلوم أن آراء الإمام مالك تتـ[illegible]ـابق مع رأي السلف القائم على التفويض والتركيز على ما ينبني عليه عمل كما ذكر آنفا، وكذا آرائه في مختلف القضايا العقدية خاصة تلك التي ثار حولها كثير من الجدل كقضية خلق القرآن ومسمّى الإيمان. ويعود تشبث المغاربة بمذهب الإمام مالك حسب بعض الباحثين والمؤرخين أمثال ابن خلدون إلى:

---

[1] عبد المجيد النجار، تجربة الاصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ط02، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي ص58

2 فهد بنعبد الرحمان الرومي، مسألة خلق القرآن وتوقف علماء القيروان منها، ط01، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1997، ص14.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ط05، دار القلم، 1984، ص429.

– "موقف الإمام مالك في مواجهة القضايا العقدية المتسّم بالابتعاد عمّا يُشوشُ عقيدة المسلم الصّافية واجتناب الجدل في الذات الإلهية وصفاتها والنهي عن التعلّق بالتشبيه والتمثيل وتنزيه عن التأويل[1] فالإمام مالك كان دائما يسعى إلى التحقق بالإيمان في الحياة. ونبذ كل ما لا طائل منه ما دام لا يتعلق بالعمل ولا ينبني عليه.

– التناسُب بين البيئة التي نشأ فيها المذهب المالكي (المدينة) والبيئة المغاربية وقد أورد هذا السبب العلاّمة ابن خلدون في قوله:"فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يُعانون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة"[2] فالواقع يؤكّد أن الفكرة تنتشر وتتجذّر إذا وجدت وسطاً بسيطاً خاليا من التعقيدات أكثر من الوسط المعقّد، لكن بغض النظر عن صلة الفكرة بالحضارة أو البداوة، فالوسط المعقّد لا يقبل الفكرة الجديدة المطروحة عليه بسهولة بل تتعرّض للنقد والتمحيص من قبل مختلف الأوساط الثقافية والفكرية في ذلك الوسط، فلا تقبل على علاتها بل تعدّل أو ترد.

– أنّ المغرب لم يكن أرضًا خصبّةٌ لنشأة ونمو الفكر الفرقي وإنّما ما مرّ به من بعض المذاهب العقدية إنّما كان بصفة عرضية سرعان ما آلت إلى الزّوال، إذ المشهور عن كثرة المذاهب كثرة الجدل، وهذا ما لم يتوفّر فيه ممّا عمّق من تشبث المغاربة بعقيدة السلف[3]، ويقصد بعقيدة السلف كما فهمها الرعيل الأول من المسلمين (التفويض في الصفات والبعد عن التأويل) لا كما يروّج لها حاليا الفكر (الوهّابي السلفي المعاصر)، وتأكد هذا التشتت "لما استولى المرابطون على المغرب وكان المؤسس الرّوحي لدولتهم فقيها مالكيًا عبد الله بن

[1] عبد الخالق أحمدون، مقال بعنوان: عناية المغاربة بالعقيدة الأشعرية، موقع الأشاعرة

[2] عبد الرحمان بن خلدون، المرجع السابق،

[3] عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت،المرجع السابق، ص15.

ياسين(451هـ)ازدادت تلك البنية الثقافية (المالكية فقها وعقيدة) توطّدًا لما أصبح لها من السند السياسي[1].

والجدير بالذكر في هذا المقام أنّ تشبث المغاربة السابق ذكره لم يمنع من نمو بعض العقائد على هامشه كوجود محاولات فردية من الحضور الأشعري والذي تحوّل بتأسيس دولة الموّحدين إلى نقلة عقدية نوعية في تاريخ المغرب الإسلامي، هذا بالإضافة إلى عقائد حاميم[2] وبرغواطة[3] التلفيقية التي سرعان ما خفت صوتها بفعل تصدي المراب□ين لها بالجهاد، فالمغاربة خلال حكم المراب□ين بقوا على عقيدة الإمام مالك التي تميل للتفويض أكثر من التأويل والسكوت عما لا يتدرّج تحته عمل بدل الخوض فيه.

_ سلطة الفقهاء الفكرية والسياسة

احتّل الفقه المالكي الصدارة في مكوّنات البنية الثقافية في عهد المراب□ين والذي بوّأ الفقهاء مكانة مرمُوقة وخولهم سل□ة قوية في اتخاذ القرارات المفصلية للتدخل في شؤون الدولة ورعاياها خاصة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين (ت500هـ) الذي إشتدّ إيثارُهُ لأهل الفقه "وكان لا يق□ع أمرًا دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحدًا من قُضاته كان فيما بعد يعهد إليه ألا يق□ع أمرًا ولا يبث حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة

---

[1] عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص51

[2] نسبة إلى مؤسسها أبومحمد بن منّ الله بن حريز، ادعى النبوة ووضع تشريعاته في قرآن مبتدع باللهجة البربرية، احتفظ بأهم أركان الاسلام مع إدخال تعديلات عليها لمزيد تفصيل انظر:إبراهيم القادري، الإسلام السري في المغرب العربي،القاهرة سينا للنشر، ط1، 1995.

[2] عقائد تلفيقية لمزيد تفصيل انظر ألفريد الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي وابن خلدون في ديوان المبتدأ والخبر، ج6، ص288

من الفقهاء، فبلغوا في أيامه مبلغًا عظيمًا لم يبلغُوا مثله... فعظم أمرهم وانصرفت وُجوه الناس إليهم واتسعت مكاسبهم حتى وصفهم الشاعر أبو جعفر المعروف بابن النبي بقوله:

أهل الرّياء لبستُمُوا نَامُوسكم كالذئب الأدلج في الظلامالعاتم

فملكتموا الدنيا بمذهب مالك وقبضتموا الأموال بابن القاسم

وركبتموا شُهب الدّواب بأشهب وبأصبغ صبغت لكم في العالم[1]

فوصف الشاعر لوضع الفقهاء في هذا العصر جاء في معرض الذّم بالتذمّر لما آل إليه أمر من يُفترضُ فيهم أن يكونوا قائمين بالدين، ناصرين للفضيلة والأخلاق داعين للقناعة والاعتدال في الإنفاق، لا أن يتحوّلُوا إلى وُجهة للبذخ وشيُوع المناكير والانحلال الأخلاقي والشاعر ابن بيئته يُعبرُ عمّا يعيشه فيها بشعره.

ويبدو من خلال ما سبق عرضه صدق الشاعر في وصفه لحال فقهاء ذلك العصر فالفقيه في معظم أحواله مختص في شؤون الحلال والحرام، وبيان قواعد العبادات للناس والقضاء بينهم أما الخبرة والحنكة السياسية فيختص بها الحكام والوزراء إذ هم القائمون على شؤون الدولة والذين يستأنسُون بمشورة الفقهاء في أحسن الأحوال، لا أن يتحوّل الفقهاء إلى حكام.

واستحال ذلك إلى جمود فقهي تبعه جمود عقدي، يرفض كل تأويل واستدلال عقلي، لذلك كانت المقاومة شديدة لعلم الكلام وأهله، وهذا ما صوّره المراكشي[2] بقوله:" ودان أهل ذلك الزمان بتفكير من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام وقرّر الفقهاء عند

[1] عبد الواحد المراكشي، المرجع السابق، ص81.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص 52.

أمير المسلمين تقبيح علم الكلام[1]، كما نبذت الفلسفة" وبلغ عداء أهل المغرب لها أن كانت العامّة في المغرب والأندلس كلما قيل فلان يشتغل بالفلسفة أطلق عليه اسم زنديق[2]، وحرض الفقهاء الحكام على إحراق كتب الكلام وخاصة كتابه "إحياء علوم الدّين" الحظ الوافر من ذلك كما كانت لهم أيضا الكلمة النافذة في الأمور الإدارية والحربية والسياسية الخارجية فقد ذكر ابن المؤقّت أن علي بن يوسف (ت 537هـ) لما عزم على إدارة السور على مراكش شاور الفقهاء[3]، وهذه الأخيرة مثّلت أبسط القضايا التي أُخذت فيها مشورة الفقهاء ناهيك عن القضايا الكبرى للدولة، وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن دولة المرابطين قامت على أساس ديني فقهي، إذ اعتبر الفقيه عبد الله ابن ياسين(ت 451هـ) المؤسس الروحي لها وعرف عن أمراء المرابطين اهتمامهم بالعلم وتعظيمهم لشأن الفقهاء، ولكن الإفراط في الأمور يُؤدّي دائما إلى نتائج عكسية، هذا ما حدث فعلاً مع فقهاء المرابطين وحُكامهم فانتقلت سُلطتهم الدينية إلى سلطة سياسية " شملت حتى الأمور التي تتطلب خبرات عسكرية أو إدارية صرفة"[4]، وربّما كان ذلك حرصا من الحكّام على سياسة الدنيا بالدّين، فالجمود العقدي ربّما يعود إلى اهتمام الفقهاء المرابطين بتفاصيل الفروع على حساب أصول الدين، قضايا العقيدة وربما يرجع أيضا إلى تماسك البنية الثقافية المغربية على عهد المرابطين، فالمذهب المالكي يركز على الفروع .

---

[1] عبد الواحد المراكشي، المرجع السابق، ص82.

[2] المقري، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، ط01، بيروت: دار صادر،1908، ص102.

[3] عبد المجيد النجار، تجربة الاصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص48.

[4] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه، ص45.

- **قضية إحراق كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي:**

كما ذكرت آنفا وبمقتضى سلطة الفقهاء على الحياة الثقافية للمرابطين كانُوا يُمارسُون رقابة تحدّد ما هو جائز فيُنشر بين الناس وما هو ممنوع فيُهجّن ويُبعد[1]، ومن ذلك أنّهم أفتوا بإحراق كتب الإمام الغزالي وعلى رأسها كتاب "إحياء علوم الدين" ولم يعتبرُوا مُوالاة الغزالي لدولتهم ولا نظرُوا إلى المودة التي كانت بين يوسف بن تاشفين وبينه، والمكاتبات التي جرَت بينهما، وثناء الغزالي على يوسف حتى لقد همّ بزيارته وقصد البحر ليركب إليه فبلغه موته فرجع"[2]، واستخدم نفوذه في بغداد ليُفتيَ بحقه في أن يَحُلّ مَحَل ملوك الطوائف في الأندلس ويخلعهم ويتولى الحكم في ولايتهم[3]، كل هذا لم يشفع للغزالي وكتابه عند الفقهاء وعلى رأسهم عبد الله بن حمدين (ت546هـ)، وإتفقوا على فساده (أي كتاب الإحياء) فاستجاب علي بن يوسف بن تاشفينلرأيهم وأمر بإحراق الكتاب في مسجد قرطبة بمحضر الفقهاء وأعيان السُكان ثم أرسل لكافة بلاد الأندلس والمغرب وأمر باحتجاز نُسخه وإحراقها وأُخذت نُسخ من أيدي أصحابها وأعدمت كذلك[4].

فقضية إحراق كتاب الإحياء تطرح التساؤُلات التالية بإلحاح: ما الذي احتوى عليه هذا الكتاب ليصدر أمرا رسميا بإحراقه؟ وهل وُوجه بتآليف مُضادة أم أكتفي بالإحراق فقط؟ وما تداعيات هذه القضية فكريًا وسياسيًا؟

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص43.
[2] عبد الله كنون، المرجع السابق، ج1، ص69.
[3] ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، تح:عبد الرحمن بدوي، ط03،بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1987 ص245.
[4] الطاهر المعموري، الغزالي وعلماء المغرب،د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر،1990، ص22.

إن المتأمل في مضمون كتاب الإحياء بأجزائه الخمسة يُلاحظ أنها لا تخرج عن إطار التعريف بالأحكام والعلوم الدينية، ولو أنها اكتسبت طابعًا فلسفيًا وصوفيًا والأساس هنا ما تضمّنه الكتاب من مُؤاخذات الغزالي للفقهاء بعامّة والتي كانت السبب الرئيسي في مواجهته والتي يمكن إجمالها في العناصر التالية:

- استخدام الفقهاء الجدل العقيم والتباهي في النوادر والغرائب.

- اتخاذ الفقه والعلم لنيل حُطام الدنيا: يُحمّل الغزالي الفقهاء يُسَمِيهُم فقهاء الدنيا وعلماء السوء لأنّهم في اعتقاده يتخذون من علمهم وفقههم وسيلة للتوّصل إلى طلب الولاية والقضاء وتحقيق مصلحة دنيوية.

- ارتباط الفقهاء بالسّلاطين وموالاتهم: ينتقد الغزالي تبعية الفقيه للسلطان ويرى أن الفقيه يجب أن يكون معلّما للسلطان ومُرشده"[1]، فنجد في كتاب الإحياء عددًا من الإشارات إلى ذلك منها: " إنّ الملوك حكّام على الناس والعلماء حكّام على الملوك فالدّين والسلطان حارس" وتعريفه للفقهاء والعلماء "بأنّهم المعرضون عن الحكّام وليست الفئة الغالبة لهم من أولئك الذين أكبُوا على الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة...، وطلبُوا الولايات والصلات منهم" "فهؤلاء مسئولون عن فساد الرعية لأنّ فساد الرعية بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء"[2]

---

[1] عبد القادر محمد الامة، مجالس العلم والمناظرة بالمغرب والاندلس، د.ط، دار بن حزم، ص322.

[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص17، ص42.

. اعتبار مرتبة الفقيه أقل مرتبة من مرتبة المتصوّف، هذه جملة الانتقادات التي وجّهها الغزالي إلى الفقهاء بعامة وليس فقهاء المغرب فقط"[1].

"ومع ذلك أحسّ الفقهاء المرابطون بأنّهم المقصودين من نقد حجّة الإسلام للفقهاء"[2].

إذن فالغزالي نقد الفقهاء بصفة عامة لتخلّيهم عن التجديد الفقهي، وإغراقهم في الفروع وإفراغه الفقه من الجانب الروحي الذي يربط المسلم بربّه فيزكي نفسه ويعلقها بالله عز وجل فيسمو روحيًا، وجعلوا الفقه وسيلة للتقرّب إلى الحكّام ونيل رضاهم وهذا ما لا ينطبق ولو نسبيا على فقهاء المغرب الذين نجدهم في المقابل يؤاخذون الغزالي ويأخذون على كتابه مؤاخذات بنى عليها أمير المسلمين أمره بإحراق الكتاب والمتمثلة في:

- تشويش الكتاب على وحدة المذهب المالكي.
- مُجَافاة ظاهر الشريعة والعقيدة.
- عمل الغزالي على فلسفة نبوّة الرسول صلى الله عليه وسلم.
- تضمّنه لأحاديث موضوعة، يُمثّل لذلك ما جاء في رسالة أبي بكر الطرطوشي(520هـ) إلى ابن المظفر قال فيها: " ثمّ شحن كتابه بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلّم وعزا ذلك إلى قلّة بضاعة الغزالي في ميدان الحديث النبوي فقال: إلاّ أنّ الرّجل لم يتعمّد منها كلمة إن شاء الله وإنّما نقل من كتب لا معرفة له بها وذهب فقهاء قرطبة إلى ذلك وعلى رأسهم ابن حمدين، حشو الكتاب بآراء المتكلّمين ومذاهب الصوفية ويمثل لذلك بقول أبي بكر بن

[1] عبد القادر محمد الامة، المرجع نفسه، ص322.
[2] ألفرد بل، المرجع السابق، ص245.

العربي: " خلط تصوّفه بأقوال الفلاسفة وغُلاة الباطنية والمبتدعة واعتمد مناهج الصوفية في التأويل فدعا إلى الذوق والخلوة فترك التأويل الشرعي المقبول إلى التأويل الذي يتنافى مع أصول الشريعة ومعانيها"[1]

يظهر ممّا سبق عرضه أن كتاب "الإحياء" احتوى على قضايا انتقدت واقعًا مَعيشًا انطبق على الوسط المرابطي كما انطبق على سائر المجتمعات الإسلامية آنذاك، فدعا إلى إحياء علوم الدّين في مُقابل جُمود فكري ومُؤاخذات على الفقهاء مقابل تدهور أخلاقي واجتماعي ناتج عن تخليهم عن واجباتهم وموالاتهم للحكّام وبالتالي توسّع مكاسبهم، كما احتوى على لمسات عقدية أشعرية مثّلت تهديدًا لوحدة الدولة مذهبيا (المذهب المالكي).

كما لم تقتصر مواجهة الفقهاء المرابطين للإحياء بالإحراق فقط، بل تعَدّته إلى التأليف المضاد والذي يمكن التمثيل له برد الفقيه المازري ورد الطرطوشي على "الإحياء" .

أ/ **رد المازري (ت536هـ)**: في كتابه: " الكشف والإنباء على المترجّح بالإحياء" وفيه كثير من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلّم " لفقّ فيه الثابت بغير الثابت وأورد نزعات الأولياء ما يحلّ موقعه لكن مزج فيه النافع بالضّار"

ب/ **رد الطرطوشي (451هـ . 520 هـ)**: قال: "وأما ما ذكرت من أمر الغزالي فرأيت الرّجل وكلمته فوجدته رجلاً جليلاً من أهل العلم ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ثم تصوّف فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر ثم شَابَهَا بمرامي الفلاسفة رموز الحلاّج ويجعل الطعن على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدّين، فلمّا عمل كتابا سمّاهُ

[1] عبد القادر لامة، المرجع السابق، ص327/323.

" إحياء علوم الدين" عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامي الصوفية...، ثمّ شَحَن كتابه بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلّم[1]

وما لا يمكن إغفاله في قضية إحراق كتاب " الإحياء" أنّها أثارت تداعيات فكرية وسياسية تمثّلت في رد فعل مُعَاكس لذلك التشنيع المبالغ فيه الذي مثله الاتجاه الرّسمي للدولة المرابطية.

- **التعاطف المستوى الفكري**: تعاطف كثير من العلماء مع الإمام الغزالي وكتابه الإحياء، حيث دافعوا عنه بمُختلف الوسائل في مُقدّمتها التأليف ومن أبرزهم "أبو الحسن البرجي (ت509 هـ) الذي عارض فتوى الإحراق وأوجب نسخه، وأفتى بتأديب مُحرق نُسخه"[2]، وأبو الفضل ابن النحوي (ت 513 هـ) الذي نسخ كتاب الإحياء وجعله ثلاثين جزءًا إذا دخل شهر رمضان قرأ كل يوم منه جزء وكان يقول، وَدِدْتُ أني لم أنظر عمري سِوى هذا الكتاب، ويُنسَبُ لابن النحوي قوله في الغزالي:

أبو حامد أحيا من الدّين علمه وجدّد منه ما تقادَمَ

ووفَقَهُ الرحمن فيما أتى به وألهمه فيما أراد إلى الرّشد

بالإضافة إلى أنّ قضية الإحراق هذه دخل فيها عامل جديد وهو التصوّف الذي ازدهر في هذه الفترة وكثر أنصارُهُ فعدّل الموقف وسدّ باب النقد ونُظِر إلى الغزالي وإحيائه على أنّه شيء لا يُبلغ شَأْوُهُ، والكلام فيه عبارة عن خَدْشٍ في سيرة السّلف الصّالح، فالموقف بالنسبة لهم أصبح عاطفيا يستخدم الأحلام والرُؤيا، و أبرز الأمثلة على ذلك،ما روي عن أبي الحسن

[1] الطاهر المعموري، المرجع السابق، ص36.34.

[2] عبد الله كنون، المرجع السابق، ج1، ص69.

المعروف بابن حرزهم الذي تأمل الإحياء ووافق على فتوى إحراقه ثم تراجع عنها بسبب منامه ومُلخصه أنّ الغزالي شَكَا للنبي صلى الله عليه وسلّم تَهَجُم ابن حرزهم على كتابه فأمر النبي صلى الله عليه وسلّم بضربِه حَد المفتري ولما استيقظ غَيّرَ فكرته في الكتاب وأصبح يُعَظِّمُهُ ويُجِلُّهُ[1].

- **التعاطف على المستوى السياسي**:استغل ابن تومرت قضية إحراق كتاب الإحياء للثورة على المرابطين ويظهر ذلك من قول مؤرّخ الموحدّين ابن القطان "وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الذي ما ألّف مثله سبب في زوال مُلكِهِم واستئصال شأفتهم على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق كما يذكر ابن القطّان في ذلك حكاية مَفادُها أنّ المهدي ابن تومرت لقيَ الغزالي وأخبره بما فعل بكتابه فدعا الغزالي على المرابطين أن يُبدّد مُلكهم على يد المهدي"[2] ومجمل القول في قضية إحراق كتاب الإحياء للغزالي أنّ هذا الكتاب شكّل تهديدًا فكريًا لفقهاء المرابطين، فقد عاين الكتاب واقع الفقهاء وما آلوا إليه من جمود كما شكّل أيضا تهديدا مذهبيًا لما فيه من لمسات أشعرية تخالف ما هو عليه واقع المذهب المالكي لدى المرابطين، وكما يقال انقلب السحر على الساحر فقضية الإحراق هذه زادت من تمسّك وتشبث المغاربة في العصر المرابطي بفكر الإمام الغزالي وبدا ذلك واضحًا في تبني ابن تومرت للقضية لأجل ثورته السياسية، كما تعاطف المغاربة خاصة الصوفية منهم مع الغزالي وساهموا في نشر وترويج كتابه الإحياء.

---

[1] الطاهر المعموري، المرجع السابق،ص2423.

[2] ابن القطان، المرجع السابق، ص 732/7.71.

ب/ بداية الوجود الأشعري في المغرب الإسلامي:

اتفقت كلمة أكثر من أرّخ للوجود الأشعري بالمغرب الإسلامي التمييز بين مرحلتين، مرحلة الحضور الفردي البطيء للمذهب، وتبدأ بظهوره بالمشرق خلال القرن4هـ إلى مطلع القرن6هـ لتبدأ بعدها المرحلة الثانية وهي مرحلة التغلغل والترسيم[1] والفاصل بين هذه المرحلة وتلك هو ظهور شخصية محمد بن تومرت[2]، فقد أعطى ظهور الباقلاني في المشرق نهاية ق4هـ كحامل لواء الأشعرية دفعة جديدة للتسرب الأشعري، والسبب في ذلك أنه بالإضافة إلى أشعريته وتصدره للإمامة في طريقتهم[3]، فإنه كان من أعيان المذهب المالكي انتهت إليه رئاسة المالكيين في وقته وكان تأثيره في المغاربة كبير حيث أصبح الباقلاني محج طلبة المغرب يأخذون عنه المذهب المالكي والطريقة الأشعرية معا [4].

ولم يكتف الباقلاني بمن يفد إليه من أهل المغرب يلقنهم الأشعرية، بل أرسل إلى المغرب اثنين من أبرز تلامذته إلى المغرب هما أبو طاهر البغدادي والحسين حاتم الأذري وكان المغرب الأقصى أثناءها تحت إمرة المرابطين 448هـ/542هـ

"أما اعتناق الطريقة الأشعرية في التصور العقدي فلم يكن وجوده بالمغرب قبل المهدي ابن تومرت إلا وجودا محدودا في آحاد الأفراد، فقد "كانت القيروان المركز الأساسي لتقبل

---

1 ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون، المرجع السابق، ج6، ص300، ابراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب،5_8، فصول في الفكر الاسلامي في المغرب، ص30

2 دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري،ص26 مذكرة ماجستير ،مغراوي مصطفى،جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية ،2008، ص26

[3] ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص429.

4 انظر:عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي، ط01، بيروت:دار الغرب الإسلامي،1992، ص25، ومحمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق ، ج، 2،ص212.

الأشعرية ونشرها قبل النصف الثاني من القرن الخامس، لأنها كانت خلال هذه المرحلة نقطة الإشعاع العلمي على كافة أنحاء المغرب بما فيه كما كانت القيروان مرحلة مهمة من مراحل الرحلة إلى المغرب بحيث كانت تقع في طريقهم فكانوا يمرون عليها أثناء الرحلة وأثناء العودة فيحصل لهم رجال العلم الذين كانت تزخر بهم "[1]، ولعل أول رجل عرف الأشعرية في المغرب هو إبراهيم بن عبد الله الزبيري المعروف بالقلانسي(ت359هـ)

فهناك أسماء اشتهرت في القرن الرابع الهجري وشهر عنها احتكاكها بأشهر تلاميذ الأشعري في المشرق، وبهذا الصدد يبرز اسم مفكر من الغرب الإسلامي ارتبط اسمه بالعقيدة الأشعرية ويتعلق الأمر بالمفكر التونسي إبراهيم بن عبد الله الزبيري الشهير بالقلانسي (ت359هـ) أما الشخص الثاني:فهو أبو ميمونة دارس بن إسماعيل الفاسي ت357هـ، الذي شهر عنه أنه رحل إلى المشرق مبكرا واحتك ببعض أقطاب الفكر الأشعري، وألف رسالة في الدفاع عنهم...على أن الشخصية التي وقع عليها الإجماع من طرف الباحثين في كونها أول من تولى نقل المذهب الأشعري إلى الغرب الإسلامي، هي شخصية أبي الحسن القابسي(ت403هـ) وتلميذا له أبو عمران الفاسي (ت430هـ)سليمان بن خلف الباجي ت474هـ، فقد ارتحل إلى المشرق لطلب العلم، ثم رجع إلى الأندلس ليبث ما تلقاه مع إضافات كثيرة من عنده، وثانيهما أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي ت543هـ، فقد عاد من رحلته إلى المشرق أواخر القرن الخامس إلى الأندلس بأشعرية عميقة غزيرة تلقاها على أبي حامد الغزالي ت505هـ وجلب معه أمهات كتب الأشاعرة، وانتصب لتعليم الفقه المالكي"[2]

[1] إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب، ط01، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2006، ص14.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1982 ، ص434/435.

وخلاصة القول: أن الأشعرية في الغرب الإسلامي قبل العصر الموحدي كانت عبارة عن مجهودات فردية بذلها أصحابها لنشر المذهب، وهذه المجهودات كانت نتيجة الرحلات العلمية التي قام بها أصحابه إلى المشرق الإسلامي وتضلعهم في علم الكلام بالإضافة إلى تأثير الباقلاني خاصة أنه كان مالكيا، بالإضافة إلى تأثير تلامذته الذين أوفدهم إلى المغرب، لتتحول الجهود الفردية فيما بعد في عصر الموحدين إلى تبني الدولة للمذهب وترسيمه.

2/ أعلام الأشعرية في الدولة الموحدية:

تحول حضور الأشعرية في الدولة الموحدية إلى حضور رسمي برعاية السل�ة السياسية، فقد حمل لواء الأشعرية في هذا العصر ثلة من العلماء الأشاعرة المغاربة حيث يمكن ذكر أبرزهم فيما يلي:

- **المهدي بن تومرت**[1]
- **أبو عمرو السلاجي**: هو عثمان بن عبد الله السلاجي، والسلاجي نسبة إلى جبل سليلجو بنواحي مدينة فاس، وبيت السلاجي من البيوتات المشهورة وقد كان أبو عمرو أفقهها وأعلمها بالإضافة إلى أبنائه وأحفاده من بعده، وكان يلقب بإمام أهل المغرب في علم الاعتقاد مما يدل على مكانته العلمية، وكان مولده نحو سنة521هـ وانتقل إلى فاس في مبتدأ عمره لحفظ القرآن ودراسة العلوم الشرعية بالمساجد ثم التحق بالقرويين فقرأ الموطأ والمدونة ، وانتقل بعد ذلك لدراسة علم الكلام فابتدأ بكتاب الإرشاد للجويني وقد وجد السلاجي في أستاذيه ابن حرزهم(559هـ)ابن الرمامة(567هـ) ما كن يتوقعه منهما فان�لق بثبات للتعمق في علم الكلام الأشعري، ولما سافر إلى مراكش والتقى بشيخه ابن الإشبيلي كان ذلك بمثابة تعويض عن الرحلة إلى الحجاز التي لم يوفق لإكمالها، لكن مقامه بمراكش لم ي�ل، إذ سرعان ما عاد إلى فاس

[1] انظر: ترجمته في مبحث لمحة عن عصر الموحدين من هذا البحث.

لاستكمال ما بدأه من تدريس بها، وكانت دروسة تلقى إقبالا كبيرا، وتوفي سنة 574هـ في الراجح من الأقوال[1] .

- **المازري**:وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المعروف بالإمام خاتمة العلماء المحققين والأئمة الأعلام المجتهد الحافظ النظار، كان واسع الباع في العلم والإطلاع مع ذهن ثاقب، ورسوخ تام بلغ درجة الإجتهاد وكان إماما في ال[illegible]ب، له تآليف منها:"إيضاح المحصول في برهان الأصول" "النكت القا[illegible]عية في الرد على الحشوية"، توفي سنة536هـ[2]

- **الإشبيلي**: هو أبو الحسن علي بن محمد الحضرمي الإشبيلي يعرف بيان خروف، الإمام الفقيه المحدث النحوي الأصولي المتكلم، شرح كتاب سبويه، توفي سنة 609هـ[3] .

- **ابن دهاق**: أبو إسحاق بن يوسف بن دهاق يعرف ببان المرأة، الفقيه الحافظ الإمام المحدث، له شرح على إرشاد الجويني، وشرح أسماء الله الحسنى، توفي سنة 611هـ [4].

- **أبو بكر بن العربي**: هو محمد بن عبد الله بن محمد المعروف ببان العربي الإشبيلي،ولد سنة 468هـ، الإمام الحافظ المتبحر أخذ العلم عن أبيه ومجموعة من علماء عصره كما له رحلات علمية عززت غزارة علمه، له عدة مؤلفات منها:"عارضة الأحوذي في شرح الترمذي" "العواصم من القواصم"

---

[1] انظر:التشوف إلى رجال التصوف للتادلي و شجرة النور الزكية محمد بن محمدبن قاسم محمود والأعلام للزركلي .

[2] محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ،د.ط، بيروت: دار الكتب العلمي، ج1، ص187.

[3] محمد بن محمد مخلوف، المرجع نفسه، ص247.

[4] محمد بن محمد مخلوف، المرجع نفسه، ص248، وانظر أيضا الديباج المذهب لابن فرحون،المرجع السابق، ص147.

"قانون التأويل"،"القبس في شرح موطأ مالك"، الأمل الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى" و توفي سنة 543هـ [1].

[1] محمد بن محمد مخلوف، الشجرة النور الزكية، المرجع السابق، ص200.

الفصل الثاني :

مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المضمون.

المبحث الأول: مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في الإلهيات عند ابن تومرت

إن أهم شخصيتين في نشر علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين هما ابن تومرت باعتباره المرسي الأول لعلم الكلام الأشعري وهو الذي لعب الدور الأساسي في تأسيس دولة الموحدين وساهم في ترسيم المذهب الأشعري بالمغرب الإسلامي، والشخصية الثانية هي أبو عمرو السلالجي الذي مثل بدوره الحضور الحقيقي لعلم الكلام الأشعري فحاول تنقيته من اختيارات ابن تومرت الإنتقائية .

المطلب الأول: تطور علم الكلام في الإلهيات

أولا:ذات الله وصفاته

إنّ مسألة الوجود الإلهي هي أهم المسائل الكلامية التي شغلت المتكلمين على مختلف مشاربهم وفرقهم، ولم يكن متكلمي المغرب الإسلامي بمعزل عن مناقشة هذه المسألة ،خاصة الموحدين وفي مقدمتهم ابن تومرت فهو كغيره من المتكلمين اهتم بأهم مبحث في علم الكلام وهو الإلهيات بما فيها إثبات وجود الله وصفاته،وما يمكن ملاحظته على ابن تومرت أنه ركز على التوحيد أكثر من غيره من المسائل ففصل فيه وجعله شعارا لدعوته، حتى أنه سمى أتباعه بالموحدين، فكيف عالج هذه المسألة؟.

1/وجود الله

أ/معرفة وجود الله

اختلف المتكلمون في أول واجب على المكلف على آراء،وملخص اختلافهم أنّ أبا الحسن الأشعري وبعض أتباعه ذهبوا إلى أن أول واجب على المكلّف هو معرفة الله، إذ هي أصل

المعارف والعقائد ومنها يتفرّع وجوب كل واجب[1]، وذهب عموم المعتزلة إلى أن أول واجب هو النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى لأنّه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكّر والنّظر[2].

واختار أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني ومحمد بن الحسن بن فورك أن يكون أوّل الواجبات إرادة النظر وقد حاول الرازي أن يوفق بين الاختلافات فقال:وهذا خلاف لفظي لأنّه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنّه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعل العلم مقدور، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنّه القصد"[3].

ومهما كان الاختلاف فإن المقصد واحد فلا بد على المكلف أن يبني إيمانه على يقين ودليل وأشار ابن تومرت إلى هذا الاختلاف فقال:"وقد اضطرب من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب واختلفوا فيه غاية الاختلاف ونصبوا الأدلة بينهم وأكثروا الجدال فلم يحصلوا من ذلك على طائل، فذهبت طائفة منهم إلى أن أول الواجبات النظر، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات الإيمان، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم، وقال آخرون الإرادة وكل يقيم حجته وينصب دليله ويبطل حجة صاحبه"[4] ،فماذا كان رأي ابن تومرت هنا ؟.

يظهر أن بن تومرت في هذه المسألة كان أشعرياً، حيث أكد أن أول الواجبات معرفة الله فقال:"اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في

---

[1] عضد الدين االإيجي، المواقف في علم الكلام بشرح الجرجاني، د.ط، بيروت: عالم الكتب، ص35 .

2 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،تح:أحمد بن الحسين، تح:عبد الكريم عثمان، ط03، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص39.

[3] فخر الدين الرازي ،محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، الأزهر: مكتبة الكليات الأزهرية، ص47.

[4]ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص226.

ملكه،خلق العالم بأسره ..."[1] وقال أيضا: "فأول واجب منها على المكلّف العلم بالله سبحانه إذ لاتصحّ العبادة إلاّ بعد معرفة المعبود...فأما العلم بالله فطريقه العقل"[2].

وهذا ما أكده السكوني في شرح مرشدة ابن تومرت حيث قال:" أوّل ما يستقبل من فرائض الله سبحانه على ما قصده الإمام هنا، معرفة الله عزوجل"[3].

وقد استدلّ على ذلك بقوله تعالى:﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ [محمد الآية 19].

2/أدلة وجود الله

أ/مسلك الضرورة

قرر ابن تومرت في مواطن متعددة من تآليفه أن الله تعالى يعلم بضرورة العقل،ويشرح هذه الضرورة بأنها ما لا شك فيه فقال:"وبضرورة العقل يعلم وجود الباري، والضرورة مالا يتطرق إليه الشك،ولا يمكن العاقل دفعه وهي على ثلاثة أقسام:واجب وجائز ومستحيل، فالواجب ما لا بد من كونه كافتقار الفعل إلى الفاعل، والجائز ما يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون كنزول المطر،والمستحيل مالا يمكن كونه كالجمع بين الضدين ثم إن هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل وأن الفاعل ليس في وجوده شك، وقد استدل على هذا المعنى من ضرورة العلم بوجود الله بقوله تعالى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص226.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص211/210.

[3] السكوني ،شرح المرشدة ، تح: يوسفاحنانا، ط01، بيروت:دار الغرب الإسلامي، 1993م ،ص9.

فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم الآية 10] فقد أخبر الله تعالى أن فاطر السماوات ليس في وجوده شك، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوما[1].

فاستدل على وجود الله بالفطرة المركوزة في نفس كل إنسان إذ أن جوهرة العقل التي حبَى الله بها الإنسان تحيل وجود الفعل من غير فاعل.

يظهر من قول ابن تومرت أن معرفة الله تتأتى باستعمال مبدأ ضروري من مبادئ العقل وهو مبدأ العلية بصفة مباشرة، ولا تتوقف على استدلات مركبة ومعقدة وهو ما يفهم بالأخص من قوله: "وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد فيه من فاعل "[2] فالضروري إنماهو مبدأ العلية، وبه يقع مباشرة العلم بوجود الله انطلاقا من فعله المترائي في الكون فهو في حقيقة الأمر علم استدلالي وليس اضطراريا،ولكن استدلاله مباشر وبسيط[3].

ب/ مسلك الإستدلال

استعمل ابن تومرت في الاستدلال على وجود الله على دليلين هما:

- **دليل حدوث النفس:**

ملخص هذا الدليل يظهر في قول ابن تومرت:" بحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه "[4]وبيان ذلك أن الإنسان إذا ما تأمل في نفسه توصل إلى إدراك وجود الله، وذلك ب :

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص214.
[2] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص230.
[3] ابن تومرت، ،المرجع نفسه، ص214.
[4] ابن تومرت، المرجع السابق، ص 214.

_ مشاهدة أن الإنسان وجد بعد أن لم يكن كما قال تعالى:﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـًٔا﴾ [مريم الآية 09] ﴾ [مريم الآية09]فبمقتضى مبدأ العلية الضرورية يدرك أن له خالقا خلقه هو الله.

_ مشاهدة أنه خلق من ماء دافق،كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر،ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لمتكن فلما علم حدوثها علم أنها لابد لها من خالق خلقها،وهو ما نبه إليه الله تعالى في قوله:

﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ [المؤمنون الآية12//1413] [1] .

ما يلاحظ أن هذا الدليل الذي استخدمه ابن تومرت مستمد من القرآن الكريم في قوله تعالى:"وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾[الذاريات الآية 21].

فالمراحل الدقيقة لخلق الإنسان تدل على دقة صنعة اللطيف الخبير وقد أعطى ابن تومرت مثالا تطبيقيا لمبدأ العلية وهو خلق الإنسان في نفسه وصفاته،وهو نفس المثال الذي أورده الأشعري في استدلالاته على وجود الله ففي هذا كان أشعريا،والواقع أن الدليل ليس بمستجد بل استعمله المتكلمون في إثبات وجود الله مستندين فيه إلى القرآن الكريم.

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص215.

- **دليل حدوث الآفاق**

إن مشاهدة الأجسام وحركاتها في الكون وملاحظة حدوث بعضها يدل على حدوث كل جسم لتساويها في الأحكام كالتحيز والتغير وغيرها،وهذا ما يظهر من قول ابن تومرت:"والسموات والأرض وجميع المخلوقات يعلم وجود الباري كما يعلم بحدوث الحركة الواحدة لوجوب افتقارها إلى الفاعل،واستحالة وجودها من غير فاعل، وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل،وجب لجميع الأفعال،كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب حدوثه،وبالضرورة يعلم حدوث الليل والنهار والناس ...وغير ذلك من الأجناس الموجودة بعد أن لم تكن فإذا علم حدوث جسم واحد،علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها في التحيز والتغير والجواز والاختصاص والحدوث والافتقار إلى الفاعل"[1]،ثم دلل على ذلك بقوله تعالى: تعالى:"إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ "[البقرة الآية 164].

وقال ابن تومرت أيضا في هذا السياق:"فإذا علم أنها موجودة بعد أن لم تكن،علم أن المخلوق يستحيل أن يكون خالقا إذ المخلوقات على ثلاثة أقسام:حيوان يعقل وحيوان لا يعقل،وجماد لا يدرك،ولو اجتمع الحيوان العاقل على أن يردوا أصبعا بعد زواله لم يقدروا على

[1]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص215.

ذلك فإذا عجز الحيوان العاقل فغير العاقل أعجز وإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل،فالجماد أبعد وأبعد، فعُلِمَ بهذا أن الله خالق كل شيءٍ[1].

ويلاحظ هنا أن ابن تومرت استعمل مثالا مبسطا يتماشى مع عقول العوام الذين كانت دعوته موجهة إليهم وذلك تبسيطا لمفهوم التوحيد وسعيا منه إلى إنزال علم الكلام إلى أوساط العامة ليبنوا إيمانهم على يقين.

وخلاصة القول في هذه المسالك الاستدلالية على وجود الله التي اختارها ابن تومرت أنه بناها على مبدأ ضروري من مبادئ العقل وهو مبدأ العلية أو السببية،ثم وضحه بذكر مثالين:أحدهما خلق الإنسان وثانيهما خلق الكون،وقد اقتفى في ذلك طريقة المتكلمين عامة المتمثلة في الاستدلال على الله بحدوث المخلوقات،وهذه الطريقة مبنية على ما ورد في القرآن الكريم من استثارة العقول وحثها على التأمل في النفس والكون المؤدي إلى الإيمان بالخالق عز وجل نذكر تعالى:"إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ [البقرة الآية 164].

3_ صفات الله: ما يمكن ملاحظته على ابن تومرت في عرضه لصفات الله أنه لم يخصص لها مبحثا مستقلا كما أنه لم يتطرق لعلاقتها بالذات، مثلمادأب على ذلك المتكلمون بل ذكرها في مواضع مختلفة من تآليفه،كما يلاحظ أن فكرة التنزيه المطلق لله عز وجل هي المهيمنة على ما كتبه .

---

[1] انظر ابن تومرت، المرجع السابق،ص216.

أ_ الوحدانية ومعنى التوحيد:

ركز ابن تومرت على التنزيه المطلق لله عز وجل، وأولى هذه الصفة من الاهتمام مالم يوليه لصفة أخرى حتى أنه سمى أتباعه بالموحدين حاملي لواء التوحيد ضد المرابطين(المجسمة والمشبهة حسب)رأيه،حاول جاهدا نفي كل ما من شأنه أن يوهم أو يؤدي إلى تشبيه الله بشيء من صفات خلقه، فكيف بسط هذا التنزيه ؟ .

وقد أورد ابن تومرت مجموعة من الأدلة على تنزيه الله وتوحيده نذكر منهاقوله:"والخالق سبحانه ليس له بداية إذ كل من وجبت له البداية له قبل وكل من له قبل له بعد وكل من له بعد له حد وكل من له حد محدث،وكل محدث مفتقر إلى الخالق والخالق سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم،الأول من غير بداية والآخر كن غير نهاية والظاهر من غير تحديد، والباطن من غير تخصيص،موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف،لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك مع أنه مخلوق فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق ولا يقاس على معقول أعجز،ليس له مثال يقاس عليه..لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل" [1]، فالموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود بمطلق الوجود من غير تقييد، ولا تخصيص بفاعل مختار...ولم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار ولم يتخصص وجوده بتخصيص مقدر مقتدر[2]"هو الواحد الذي لا يحد بحد،ولا يقدر بمقدار،ولا تحيط به الأقطار ولا تلحقه الأفكار،ولا تكلفه الأفكار ولا تكيفه العقول ولا تصوره الأذهان[3]

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص217/216.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص186.

[3] ابن تومرت،المرجع نفسه، ص193.

"هو الذي ليس له من خلقه شبيه هو الذي ليس في ملكه شريك،هو الذي ليس له في عزته نظير...هو الذي ليس في وحدانيته قرين وليس له في أزليته أنيس،انفرد بالعزة والملك والألوهية"[1]

:قوله:"التوحيد هو إثبات الواحد، ونفي ما سواه من إله أو ولي أو طاغوت،كل ما يعبد سواه يجب نفيه والكفر به"[2].

وغيرها من الأدلة، فهذا العرض للتنزيه المطلق لله تعالى جعل الكثير من العلماء يصنفون ابن تومرت في المسألة ضمن مذهب الإعتزال واتهامه بالتعطيل وعلى رأسهم ابن تيمية في مجموع الفتاوى والسبكي في طبقاته، فما مدى صحة هذا الزعم؟.

إن ما يلاحظ على الأدلة السابقة الذكر قيامها على النفي وما احتوته من السلب قد يوحي بنفي الصفات، وبالتالي ،لكن هناك إشارات من ابن تومرت تنفي أن يكون من نفاة الصفات من مثل قوله:"جميع الخلائق مقهورون بقدرته...وله العزة والاختيار [3]

"يعلم ما في البر والبحر...عالم الغيب والشهادة....له العزة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار وله الحياة والبقاء.....فعال لما يريد..له الأسماء الحسنى...."[4]

"فإذا علم انفراده بالوحدانية على ما وجب له من عزته وجلاله،علم استحالة النقائص لوجوب كونه حيا عالما مريدا سميعا بصيرا متكلما من غير توهم تكييف"[5].

[1] ابن تومرت،المرجع نفسه، ص194.
[2]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص267"
[3] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه،ص226.
[4] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع السابق،ص126.
[5] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه،ص213.

من خلال ما سبق عرضه يمكن القول أن ابن تومرت أعرب عن رأيه في الصفات أنها ثابتة لله لكنه ينفي تكييفها،فقطع الطريق على العقل منذ البداية عن الخوض في ما ليس في مقدوره وهو فوق إدراكه،فامتنع ابن تومرت عن الطرق لعلاقة الصفات بالذات،واعتبر الخوض في العقل فيها ضرب من ضروب التكييف وخير دليل على ذلك قوله:"له الأسماء الحسنى...وأسماء الباري موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه،أو على لسان نبيه لا يجوز القياس والاشتقاق"[1]، فحسب رأيه الخوض فيها ينافي التنزيه لذا اهتم بالبعد الوظيفي أو العملي للتوحيد وعمل جاهدا على نشره بين أتباعه،كونه تبنى دور المصلح الاجتماعي.

1_ التوحيد:

انطلق ابن تومرت في التأسيس لحركته الإصلاحية من التوحيد وذلك حسب تصوره أن التوحيد هو أساس العقيدة الإسلامية فمن صح توحيده صح إيمانه، وأن المرابطين (حسب زعمه)هم أهل عقيدة تشوبها مظاهر التشبيه والتجسيم، لذا وجب محاربتهم ودعوتهم إلى التوحيد الصحيح وقد أورد بابا خاصا في مؤلفاته بعنوان"باب في وجوب جهادهم على الكفر والتجسيم".

أ_ مفهومه وأبعاده:

عرف ابن تومرت التوحيد على أنه:"إثبات الواحد ونفي ما سواه من إله أو ولي أو طاغوت،كل ما يعبد سواه يجب نفيه والكفر به"[2].

---

[1] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه،ص212.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص267.

ركز ابن تومرت في مفهومه للتوحيد وبسطه له على جانبين:الجانب النظري وهو تصور التوحيد في الذهن بنفي الشريك،والتنزيه المطلق له سبحانه والجانب الثاني التعبدي أي الوظيفي ويعني أثره في حياة الإنسان من خلال العبادة، فكيف عرض هذين الجانبين ؟.

عرضه للجانب التصوري: قال ابن تومرت :"لا إله إلا دلت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الإطلاق من غير تقييد، ولا تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا حد ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة، أول الا يتقيد بالقبلية، آخر لا يتقيد بالبعدية، أحد لا يتقيد بالأينية،صمد لا يتقيد بالكيفية، عزيز لا يتقيد بالمثلية،لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام"[1]، وقوله أيضا :"ليس معه مدبر في الكون ولا شريك له في الملك[2].

يلاحظ أن ابن تومرت نفى الكم المتصل والمنفصل عن الله تعالى "ليس له شريك"ونفى المثلية في الصفات "لا تحده الأذهان"، والتنزيه عن الزمان والمكان"ولا تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة"،كما جمع محاور التنزيه في المرشدة.

لكن ما هي الدواعي التي جعلت ابن تومرت يركز ويحرص على هذا التنزيه المطلق لله عز وجل؟

والجواب قد يرجع ذلك إلى :

أنه رد فعل على المرابطين المثبتين للصفات والذين حسب زعمه سقطوا في التشبيه والتجسيم.كما أنه كان يهدف إلى إقامة دولة التوحيد (حسب زعمه)لا بد من تصحيح العقائد السائدة من مخلفات الدولة الخصم.

---

[1]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه،ص225.

[2]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه،225.

كما عمل جاهدا على تبليغ وغرس هذه الحقائق في نفوس أتباعه،موصيا إياهم تبليغها لغيرهم في قوله:"واشتغلوا بتعليم التوحيد..." [1].

2_ استدلاله على التوحيد

لا يكتمل التوحيد حسب ابن تومرت حتى ينتج ذلك التصور آثارا ملموسة في سلوك الموحد.

لذا نجده يطلق اسم الموحدين على أتباعة واسم المجسمين والمشبهة على خصومه من المرابطين.

أدلة التوحيد: يمكن ذكر بعضها فيما يلي:

أ_ **دليل نفي الغيرية:** قال ابن تومرت في هذا الدليل:"وذلك أن يقال هذا الشريك(أي الشريك المفترض لله)هل هو غير أم ليس بغير فإن قيل ليس بغير فهذا محال إذ من ضرورة الشريك أن يكون غيرا وهذا ما لا خفاء به عند العقلاء، وإن قيل هو غير،قيل الغيرية على ضربين:غيرين مستقلة وغيرية غير مستقلة،ومعنى المستقل ما استقل بنفسه ولم يفتقر إلى غيره،وصح وجوده مع عدم غيره،ومعنى غير المستقل عكس ما تقدم،وهو ما افتقر إلى غيره وكان وجوده متعلقا بوجود غيره"[2] .

ثم مثل لذلك بقوله:"كوجود الصفة المختصة بالجوهر مع وجوده وكوجودنا مع الباري سبحانه،فإذا ثبتت الغيرية على ما تقدم من تفاصيلها وجب كونهما متعددين وإذا وجب تعددهما قلنا فلا يخلوان إذن من أحد ثلاثة أقسام لا رابع لها إما أن يكونا مستقلين جميعا أو غير مستقلين،أو يكون أحدهما مستقلا والآخر غير مستقل،فإن قال هما غير مستقلين فقد جعلهما محدثين مفتقرين إلى غيرهما،وإن قال أحدهما مستقل والآخر غير مستقل فمعلوم

[1] انظر:البيدق، أخبار المهدي، المرجع السابق، ص5/4.

[2] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص163.

حدوث غير المستقل بالضرورة وإن قال أحدهما أنهما مستقلان جميعا مع ما تقدم من معنى الاستقلال في أن كل واحد منهما مستقل بنفسه غير مفتقر إلى غيره، ويصح وجود كل واحد منهما مع عدم صاحبه،قلنا فلا يخلوان إذن من أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين"[1] وبعدها عرض الاحتمالين فبدأ بالاحتمال الأول حيث قال:"فإن كانا متجانسان وجب كونهما محدثين،إذ من ضرورة المتجانسين أن يكونا متشابهين، والتشابه والتجانس من سمات الحدوث ويستحيل جوازهما على القديم يستحيل جوازهما على القديم سبحانه،وإن قال إنهما ليسا بمتجانسين فلا يخلوان أيضا أن يكونا متلاصقين أو متباينين،والتلاصق والتباين من سمات الحدوث،إذ ليس تلاصقهما بأولى من تباينهما،ولا تباينهما بأولى من تلاصقهما إلا بمخصص ثم ذلك المخصص أيضا لا يخلو أن يكون معه غير أو ليس معه غير،فإن كان معه غير لزم فيه القول كما لزم في الأول ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل"[2]

[1] ابن تومرت، المرجع السابق، ص164.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص164.

ب_ دليل نفي الزيادة:

كل ما له غير فذلك الغير زائد عليه،قال ابن تومرت في ذلك:"إن كل غير زيادة وكل شريك غير وكل مثل غير،والباري سبحانه تستحيل عليه الزيادة لاستحالة الابتداء عليه،والفراغ منه وكل زيادة لا تخلو من ثلاثة أقسام:زيادة متابعة،أو زيادة تركيب،أو زيادة تغير،فزيادة المتابعة تستحيل عليه سبحانه لأن زيادة المتابعة لا تكون إلا لمن له قبل وبعد" [1]ثم يذكر مثالا على تلك الزيادة والمتمثل في :إعطاء زيد درهما ثم يزاد درهما فهذه المتابعة لما كان له قبل وهو الدرهم الأول.

وبعدها نفى زيادة التركيب وزيادة التغير عن الله تعالى فقال:" وزيادة التركيب تستحيل أيضا عليه سبحانه وتعالى لأنها لا تكون إلا لمن تقيد بالجهات الست، لأن من له فوق تجوز الزيادة عليه،وكذلك من له يمين يجوز أن يزاد على يمينه،وكذلك جميعها، وتستحيل عليه زيادة التغير،لأن التغير لا يصح إلا في المتناهي،ومن انتفت عنه النهاية استحال الابتداء فيه،والفراغ منه فمحال أن يتغير أو يزاد عليه، فثبت بهذا استحالة الزيادة والتغير عليه سبحانه"[2].

ج_ دليل الوجود المطلق:

قال ابن تومرت:"بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه،بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى خالقهم ووجوب وجود الخالق سبحانه واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده قال تعالى:"أفي الله شك فاطر السماوات والأرض"، نبه على استحالة دخول الشك في من يعلم وجوده بضرورة العقل، وهو الله سبحانه".

---

[1] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع السابق،ص164.

[2] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص164.

"والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا بمخصص،لم يتخصص وجوده بزمان دون غيره ولا بجهة دون غيرها،ولا بخاصية دون غيرها،لو اختص بخاصية مثلية لكان من جنس المتماثلات ولو اختص بخاصية خلافية لكان من جنس المختلفات،ولو اختص بخاصية ضدية لكان من جنس المتضادات ...فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق،وجب له الوجود المطلق من غير تخصيص بموجد يوجده، أوخاصية يجانس بها"[1]

فابن تومرت هنا يثبت الوجود المطلق لله عزوجل عن طريق بيان نفي مجانسة الله عزوجل للمحدثات وخواصها أيا كانت ومن انتفت عنه هذه الخواص وجب له الوجود المطلق.

وقال ابن تومرت أيضا:"فإذا علم نفي التشبيه بين الخالق والمخلوق علم وجود الخالق سبحانه على الإطلاق،إذ كل من وجبت له البداية والنهاية والتحديد والتخصيص وجب له التحيز والتغير والجواز والاختصاص ...موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف "[2]

د_ دليل الخلق:

قال ابن تومرت في هذا الدليل:"إذ المخلوقات على ثلاثة أقسام:حيوان يعقل وحيوان لا يعقل وجماد لا يدرك،لو اجتمع الحيوان العاقل على أن يردوا أصبعا واحدا بعد زواله لم يقدروا على ذلك،فإذا عجز الحيوان العاقل فغير العاقل أعجز،وإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل فالجماد أبعد وأبعد،فعلم بهذا أن الله خالق كل شيء"[3].

فالمخلوقات كلها عاجزة عن رد أصبع مبتور فمن باب أولى عاجزة عن الخلق وهذا دليل عن تفرد الله بالخلق وحده سبحانه.

---

[1] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص185.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص217.
[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص216.

وأنه تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء قال ابن تومرت:"فإذا علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبهه شيء،إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه،والخالق يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات، إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ولو عج كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال،ونفيها مع وجودها محال، فعلم أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق"[1]،فيستحيل أن يشابه الخالق المخلوق لأنه إذا شابهه عجز مثله.

وقال ابن تومرت أيضا :"وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره..أوجدها بغير واسطة ولا علة،ليس له شريك في إنشائها ولا ظهير في إيجادها،أنشأها لا من شيء كان معه قديما وأتقنها على غير مثال يقاس عليه..خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[2].

وملخص القول فيما سبق أن ابن تومرت عرض مسألة التوحيد عرضا دقيقا ركز فيه على التنزيه المطلق مستعملا أدلة كلامية محكمة العرض أكثر من غيرها من المسائل الأخرى وهذا ليس بجديد على من تمرس في علم الكلام الذي واجه به فقهاء المرابطين آنذاك وعاب عليهم التقليد في العقائد وفروع الفقه حتى حاربوا كل تجديد،فمواجهتهم كانت تستدعي الكثير من الإبداع وقرع الحجة بالحجة وهذا ما تفطن له منذ بدأ دعوته.

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص216.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص220.

3/صفة العلم:

أثبت ابن تومرت لله عز وجل علما مطلقا ،ويظهر ذلك من أقواله والتي يمكن ذكر بعضا منها قال:"كل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالي"[1]وقال في المرشدة:"لا تأخذه سنة ولا نوم عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء،يعلم ما في البر والبحر،وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين،أحاط بكل شيء علما،وأحصى كل شيء عددا" [2]،وقال أيضا:"لا تتناهى له المقدورات ولا تنحصر له المعلومات"[3]، فعلم الله شامل للكليات والجزئيات مطلق،فيشمل جميع المعلومات الموجودة والمعدومة.

4/القدرة:

كما يثبت ابن تومرت القدرة المطلقة لله عز وجل يظهر ذلك من خلال قوله:"سبحان من شهدت له الدلالات والآيات بأنه لا تتناهى له المقدورات...قادر على ما يشاء"[4]

5/الإرادة:

كذلك يثبت ابن تومرت لله إرادة مطلقة،فقال:"له الحكم والقضاء..يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء،لا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا،ليس فوقه قاهر ولا مانع ولا زاجر،ليس عليه حق فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[5] .

---

[1]ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص220.

[2] ابن تومرت،أعز ما يطلب(المرشدة)، المرجع نفسه، ص226.

[3] ابن تومرت،أعز ما يطلب،المرجع نفسه، ص228/227.

[4] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص228.

[5] ابن تومرت، المرجع نفسه،ص226.

فإرادة الله مطلقة، وابن تومرت هنا تبنى رأي الأشاعرة في القول بشمول الإرادة للمعاصي والشرور ونفى إيجاب أشياء على الله من منطلق عدله كما يرى المعتزلة ومن سار على دربهم وبالتالي فهو يرى أن الثواب تفضل من الله والعقاب عدل وليسا استحقاق وقد قال في ذلك:" أن الله سبحانه وتعالى مالك الأشياء،يفعل في ملكه ما يريد،ويحكم في خلقه ما يشاء فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء فيه"[1]وقال:"الباري لا تتصف أفعاله بالجور والظلم وإنما يتصف من ذلك من حجرت عليه الأمور وحدت له الحدود،فمن تعداها كان جائرا وظالما،والباري سبحانه لا حاكم فوقه،ولا آمر ولا ناهي غيره،فلو أدخل عبيدة كلهم الجنة لكان ذلك منه فضل ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلا، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا راد لأمره ولا معقب لحكمه"[2] .

فالله عادل إذا عاقب العاصي والمطيع،والثواب منه تفضل لأنه تعالى يفعل في ملكه ما يشاء فلا يتصف بالظلم إلا من تعدى حدود ملكه.

6/صفات أخرى:

هناك صفات أخرى ذكرها ابن تومرت ذكرا عابرا مثل ما ورد فيقوله:"سبحان من شهدت له الدلالات والآيات بأنه لا تلتبس عليه الأصوات،سبحان من شهدت له الدلالات بأنه لا تخفى عليه الخفيات"[3]،وقال:"فإذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله،علم

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص226.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص160.
[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص227.

استحالة النقائص عليه،لوجوب كون الخالق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما ...حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم"[1].

أما عن الصفات الخبرية فابن تومرت لم يتعرض لها بالتفصيل وإنما أعطى فكرة عامة فقال "وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغيره من المتشابهات في الشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف،لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من كان في قلبه زيغ "[2].

ما يمكن ملاحظته على رأي ابن تومرت في الصفات الخبرية من خلال قوله هذا أنه يميل فيها إلى التفويض دون إثباتها بما يوجب التشبيه والتجسيم لكن السؤال المطروح هنا أليس رأيه هذا يناقض رأيه في التنزيه المطلق ونفي كل ما من شأنه يدل على التجسيم والتشبيه ، كما يناقض منهجه في التأويل المفضي إلى التنزيه ؟ والسؤال لا يحتمل إلا جوابا واحدا لإزالة هذا التناقض وهو إحتمال أسبقية النص المذكور في أعز ما يطلب على مؤلف كنز العلوم المملوء بالتأويلات.

7/أسماء الله:

كان ابن تومرت أكثر نصية في أسماء الله تعالى منه في المسائل الكلامية الأخرى إذ اعتبرها أمرا توقيفيا لا يجوز الاجتهاد فيه فقال:"له الأسماء الحسنى ...وأسماء الباري موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه،أو على لسان نبيه،لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه "[3]

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص218.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص217.
[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص212.

8/رؤية الله عز وجل في الآخرة:

اعتمد ابن تومرت على الأدلة النقلية في هذه المسألة أورد لها فصلا عنونه ب: "وما ورد من الشرع في الرؤية يجب التصديق به"قال:" يرى من غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار ...واحد لا شبه له لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد، بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم، ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" [1]، ونلاحظ هنا أن ابن تومرت أثبت الرؤية لكن من غير تشبيه ولا تكييف فهي رؤية من نوع خاص لا الرؤية البصرية المعهودة في الدنيا .

[1] ابن تومرت، المرجع السابق، ص222/221.

المطلب الثاني: تطور علم الكلام الأشعري في مبحث النبوات والإمامة ومسائل كلامية متفرقة عند ابن تومرت

أولا: النبوات:

تظهر أهمية النبوّة في كونها وسيلة لنقل الأمر الإلهي إلى العباد فبإثباتها يثبت الشرع وبنفيها ينتفي، ومعالجة هذه المسألة تستدعي طرح التساؤلات التالية:

هل النبوة واجبة أو ممكنة؟ أو بصيغة أخرى: هل إرسال الرسل واجب على الله أم يدخل هذا في إطار الجواز والإمكان؟ بماذا تعرف النبوة وبماذا تثبت؟وابن تومرت كغيره من المتكلمين لم يغفل هذه المسألة وتناولها بالبحث نعرض فيما يلي أهم النقاط التي عالجها.

1/حكم النبوّة ومعرفتها:

يذهب ابن تومرت إلى أن إرسال الرسل عليهم السلام من قبل الله إلى عباده أمر يتصف بالجواز والإمكان، فالله تعالى بمطلق مشيئته[1]،قال ابن تومرت:قدّر أي الله في أزليته أنه يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده، في زمن قدّره وعلمه، وإنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه[2].

فبمقتضى مشيئة الله المطلقة حسب ماذهب إليه ابن تومرت، يكون التكليف جائزا لا واجباً على الله لأن إرادة الله مطلقة يفعل ما يشاء، ومنه تظهر جليا موافقة ابن تومرت للخط الأشعري في القول" بجواز بعث الرسل،ومخالفاً لرأي الفلاسفة في القول بالوجوب العقلي، وبعض المعتزلة القائلين بأنها لطف من الله"[3]، وإذا كانت النبوة عند ابن تومرت تتصف بالجواز فبما تعرف إذن؟.

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص225.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص208

[3] انظر الجرجاني في شرح المواقف،ج2، ص413 والقاضي عبد الجبار في المغني، ص15ومابعدها.

يقول ابن تومرت :"لا تصحُّ لك العبادة إلاّ بالإيمان والإخلاص ولا يصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم ولا يصح العلم إلا بالطلب ولا يصح الطلب إلا بالإرادة ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها، والباعث هو الرغبة والرهبة، والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد،والوعد والوعيد بالشرع، والشرع بصدق الرسول، وصدق الرسول بظهور المعجزة، وبظهور المعجزة بإذن الله تعالى[1]وملخص قوله أن النبوة تعرف"بمعجزة يجريها الله على يد النبي تدلّ على صدقه،وبالتالي على ثبوت النبوة ولما كانت معرفة النبوة متوقفة على المعجزة ومعرفة سائر الواجبات المتعبد بها متوقفة على النبوة انتظمت سلسلة من الواجبات متوقفة معرفتها بعضها على بعض،وانتهت إلى النبوة المستندة بدورها إلى المعجزة "[2].

2/حقيقة المعجزة وفاعلها:لم تتضمن مؤلفات المهدي ابن تومرت تعريف محدد للمعجزة، ولكنه تحدث عنها في مواضع مختلفة من مؤلفاته،إذا ضُمّ بعضها إلى بعض دلّت على أن المعجزة:"هي دلالة يظهرها الله تعالى على يدي النبي تدلّ على صدقه فيما جاء به من أحكام وهذه الدلالة إنما هي مستند لصدق الرسول وليست مستندا لوجوب الأحكام[3]. ونلاحظ أن هذا الشرح للمعجزة غير كاف لبيان حقيقتها فقد تقوم دلائل على الصدق من غير معجزات ولئن كانت المعجزة تجري على يدي النبي لإظهار صدقه إلا أن فاعلها المتفرد بفعلها هو الله تعالى، وقد ساق المهدي دليلا على ذلك أورده شارح أعز ما يطلب وساقه كالتالي:"إن المعجزة لا تخلو من أن تكون من فعل الرسل صلوات الله عليهم أو من فعل غيرهمثم أن هذا الغير إما أن يكون مخلوقا أو خالقا، وباطل أن يكون مخلوقا إذ المخلوقات على ثلاثة أقسام حيوان يعقل وحيوان لا يعقل وجماد لا يدرك ،وقد قامت الأدلة القاطعة والحجة الفاصلة على عجز الحيوان

[1] ابن تومرت ،رسالة في العبادة، المرجع السابق، ص205
[2] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص225
[3] عبد المجيد النجار، المرجع نفسه، ص226

العاقل، فإذا عجز الحيوان العاقل فغير العاقل أعجز فإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل فالجماد أعجز ،فيثبت بهذا المخلوق لا يخلق وأن المعجزة من فعل الخالق القادر"[1]. إذن أورد ابن تومرت دليلاً ينتهي إلى نفي ألا يكون الرسول هو صانع المعجزة وإنما صانعها هو الله عز وجل.

غير أن هذا الدليل ينطوي على "ضعف بينٍ، يتمثل في إهمال القسم الأول من الافتراض وهو أن تكون المعجزة من فعل الرسل، فعدم إبطاله يجعل النتيجة التي يتوصل إليها غير لازمة إلا أن يكون أدخل الرسل ضمنياً في المخلوقات من القسم الثاني، ومع ذلك فإن بناء الدليل يبقى مضطرباً كما يتمثل الضعف أيضا في أن هذا الدليل عام في الخلق جميعاً وليس خاصاً بالمعجزة ولمّا كانت المعجزة خلقا مخصوصا لجريانها على غير العادة كان ثم الأولى إفرادها بدليل مخصوص تبعا لذلك، ومع ضعف هذا الدليل فإن المهدي لا يبعد في أصل الفكرة، أي إثبات تفرد الله في خلق المعجزة ، أن يقصد إثبات أن المعجزة لا تكون إلا مما لا يقدر عليه سوى الله إبعادا في ذلك لما يدخل في قدرة الله،وإذا كان كذلك فإنه يصبح مبتعدا عما درج عليه الأشاعرة من تفصيل المعجزة إلى أفعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره ولاتكون صورتها من أفعال الإنسانوفي هذا الصدد يقول البغدادي"...وما كان منها من الوجه فضربان:أحدهما لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة له،وفيه ولا تحت قدرة غيره من الخلق،ولا يقدره عليه إلا الله،وذلك مثل اختراع الأجسام والألوان والحواس وإحياء الموتى.....والضرب الثاني منه لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة فيه وله على الوجه الذي أظهر الله عليه وإن دخل بعض أبعاضه وجنسه تحت قدرة العبد،بأن يكتسبوه في أنفسهم ويستحيل منه فعله في غيرهم "[2]،كما يصبح مقتربا من رأي المعتزلة في توحيدهم للمعجزة وتسويتهم بينها فيكونها مما يتعذر على

[1] عبد المجيد النجار،المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص226، نقلا عن شارح مجهول لأعز ما يطلب،ص123

[2] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط01، اسطانبول: مطبعة الدولة، 1928، ص172،171.

العباد فعل مثله في جنسه أو صفته وهذا التفسير الموحد يدفع نقطة ضعف متمثلة في التفرقة بين المعجز الذي لا يقدر عليه أحد إلا الله والمعجز الذي قد يتوهم أنه يقدر عليه الناس والخلاف إنما هو في كيفية التقرير وإلا فإن الكل متفقون على أن المعجزة من فعل الله[1].

3/**دلالةالمعجزة على النبوّة**: إذا ما ظهرت المعجزة دالة على صدق النبوة ونظر فيها الإنسان فكيف تكون دالة لديه على صدق النبي؟وعلى أي نحو يحصل له الاقتناع بأنّ النبي الذي جرت المعجزة على يديه صادق؟.

لقد اختلف المتكلمون في بيان ذلك وانقسمت آراؤهم فيه على قسمين:القسم الأول مؤداه أن حصول التصديق بالنبي يكون حصولا ضروريا لدى الشخص الذي شاهد المعجزة ويقتضي ذلك أن تكون المعجزة دالة على الصدق دلالة عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل،ولذلك فهي ترتبط بمدلولها ارتباطا ذاتيا ولا يجوز تقديرها غير دالة عليه،ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي ابن حزم الظاهري والقسم الثاني مؤدّاه أن حصول التصديق بالنبي لا يكون بمشاهدة المعجزة بطريق الضرورة،بل بطريق العادة كما ذهب إليه الإيجي ونسبه إلى الأشاعرة، ووافق عليه الجرجاني[2] ، وقد اختار ابن تومرت القول بالضرورة في دلالة المعجزة على صدق النبوة يقول :"فبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه"[3]،ويمكن ذكر بعض الأدلة :

أ_ أن مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام:إما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس ويدعي أنها أمّارة لصدقه، أو يأتي بالأفعال التي يتوصل إليها بالحيل والتعليم

---

[1]عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق،ص227.

انظر: عضد الدين الإيجي ،المواقف في علم الكلام، د.ط، بيروت:عالم الكتب،ص343، وانظر:شرح المواقف للشريف [2]الجرجاني، منشورات صهيب حسن الشافعي، المجلد الثاني، ص413.

[3]عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع نفسه، نقلا عن ابن تومرت، رسالة في العقيدة، المرجع السابق، ص238.

كالكتابة والبناء ...وغير ذلك من الصنائع،ويدّعي أنها معجزة له،فتبطل دعواه إذ كل مايتوصل إليه بالحيل والتعليم يصح كونه معجزة للرسول،أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية...فيثبت صدقه لإنفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه،والموافقة بين المعجزة والدّعوى محسوسة ولا سبيل إلى دفع المحسوسات [1] .

ب_ عندما تظهر المعجزة على يدي النبي موافقة لدعواه قامت له بالتصديق قيام قرائن الأحوال التي يقطع بها ضرورة، كما أنّا لو رأينا رجلا متغير اللّون مرتعد المفاصل يخبرنا بأنه رأى أسداً .

ج _ إن ما جاء به النبي مقروناً بالمعجزة لا نستطيع له دفعاً،ولا اختيار لنا فيه وهو أمر معلوم ومثاله في المحسوس لو أن ملكاً من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث إلى رعيته رسولاً بكتب يتضمن أمره ونهيه، مع معرفتهم تأتي ذلك منه وتكليفه لهم ما شاء،ومعه خاتمه الذي لا ينسب إلا إليه ولا يمكن وجود مثله عند غيره ولا يعطيه إلا علامة ودلالة على صدق رسوله،و كانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم مقطوعً بها دلالة على صدقه، فلماّ بلغ إليهم الكتاب وعلموا ما فيه قالوا له:إن الأوامر متأتية من الملك، ونحن لا نعلم صدقك إلا بدلالة تدل عليه فأخرج لهم الخاتم، فحين رأوه علموه وتحققوا أنه خاتمه الذي لا يظهره إلا دلالة على صدق رسوله، فتقرّر عند ذلك تكليفهم ، ولما تأكّد تحقيقهم ،وصح يقينهم فمثل الملك مثال الباري سبحانه وله المثل الأعلى، ومثل رسول الملك مثال الرسول عليه السلام ومثال كتاب الملك مثال الرسالة، ومثال الخاتم مثال المعجزة، فإسناد صدق الرسول إلى ظهور الخاتم وإسناد صحّة الكتاب إلى صدق الرسول، فبهذا علمت صحّة

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب "رسالة في إثبات الرسالة بالمعجزات"، المرجع السابق، ص222.

الكتاب وجب التصديق بما فيه، وامتثال ما تضمن من الأمر والنهي[1] وإزاء هذه البيانات والأدلة يمكن أن نتساءل ما دامت المعجزة تدل بالضرورة على النبي فلماذا شاهد معجزات الأنبياء كثير من الناس ولكنهم مع ذلك لم يؤمنوا بصدقهم والحال أن ما بالضرورة لا يتخلف؟

إن هذا السؤال لم تأخذه بعين الاعتبار أدلة كثير غيره من القائلين بالضرورة،إلا أن الغزالي أشار إليه مجيباً بأن المنكرين لصدق الأنبياء لم ينكروه مع مشاهدتهم للمعجزة باعتبارها معجزة بل أنكروه باعتبار أن ما جاء به النبي لا يعد عندهم خارقا للعادة ،أو هو محمول على الشعر والتلبيس أو لإنكارهم وجود رب مكلم ناهٍ،ذلك أيضا لم يوفه االمهدي أيضا من حقه من البيان،واكتفى فيه بما مر آنفاً من أقوال بأن المعجزة يتفرد الله تعالى بفعلها دون تفسير لكيفية حصول التصديق بذلك، وهو ما توارث ضعفا في ترابط الحلقة التي كان قد بسطها في أول الحديث وجعلها متوقفة على المعجزة[2].

ثانيا:الإمامة

إلى جانب اهتمام ابن تومرت بمسألة التوحيد واتخاذها أساسا لدعوته اهتم أيضا بمسألة الإمامة واعتنى بها، "لصلتها بالجانب السياسي الذي كان جانبا مهما في حركته فالحركة السياسية تخضع في نجاحها وفشلها إلى عوامل من أهمها الإمامة، فيما يكون اقتناعا للناس فبخصوص الإمامة، وقد رأى المهدي أن تكون له في كل ذلك وجهة يؤصلها في نفوس أتباعه،فألف كتابا الإمامة إلى جانب بيانات وآراء كثيرة في مختلف مؤلفاته"[3]،يمكن عرضها كما يلي:

[1] ابن تومرت،أعز ما يطلب،"رسالة في العبادة"، ص20

[2] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص232

[3] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص234.

1_ حقيقة الإمامة وحكمها

أ/**تعريف الإمامة**: يعرف ابن تومرت الإمامة بأنها :"ومعناها والإتباع والإقتداء ،والسمع والطاعة ،والتسليم وامتثال الأوامر واجتناب النهي، والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير[1]، ومن الواضح أن هذا البيان يقيم حقيقة الإمامة على عنصر أساسي يعتبر جوهرها وهو عنصر اتباع الإمام وطاعته والامتثال له وقد كان سائر المتكلمين على اختلاف منازعهم يجعلون هذا العنصر أساسيا في تعريفهم للإمامة وإن تغايرت أشكال هذه التعاريف [2]، إلا أن إبراز المهدي لعنصر الطاعة دون غيره في شرح الإمامة يشير إلى اهتمامه وتركيزه في تصوره لحقيقتها، واقناعه بها، وهو ما يفسره الدور السياسي الذي كان يقوم به عمليا[3] .

2_حكم الإمامة:ذهب ابن تومرت إلى القول بوجوب الإمامة، ويبدو ذلك جليا قوله "وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، وهي ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة ولايصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلى قيام الساعة [4]، والملاحظ أن ابن تومرت " لم يذكر على وجه التصريح ما إذا كان وجوب الإمامة داخلا ضمن التكليف بالفروع المتعلقة بأفعال المكلفين [5]، كما هو معروف لدى الأشاعرة وسائر الفرق الإسلامية عدا الشيعة[6] ،وأن الإمامة من الفروع لا من الأصول أوردها متكلموهم ضمن موضوعات الكلام تبعا للرد على الشيعة في قولهم بأنها ركن من أركان الإيمان، لكن هل

[1]ابن تومرت،أعز ما يطلب،" الإمامة"، المرجع السابق، ص236.

[2] انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المرجع السابق، ص 750والإيجي، المواقف،ج2، ص463

[3] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص235.

[4] ابن تومرت،أعز ما يطب،"الإمامة"، ص236

[5]عبد المجيد، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص235.

[6] انظر الإيجي، الموقف، المرجع السابق، ص395

هناك إشارات في مؤلفات ابن تومرت تبين موقع الإمامة في الأصول كما ترى الشيعة أو في الفروع كما يرى جمهور المتكلمين ؟.

بتتبع بعض النصوص الخاصة التي ذكرها ابن تومرت في هذا المبحث مثل قوله:"وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، وهي ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة ...والإمامة هي عمدة الدين، وعموده على الإطلاق ...فاعتقادها دين، والعمل بها دين والتزامها دين ...ما من نبي إلا وله حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، وهذا كله بين في الدين واضح لا شك فيه،ولا يكذب بهذا إلا كافر أو جاحد،أو منافق ...لايؤمن بالله واليوم الآخر"[1]ونلاحظ أن ابن تومرت عظم من شأن الإمامة إلى درجة اعتبار من يكذب بها كافرا لا يؤمن بالله واليوم الآخر ،فنزعه صفة الإيمان عمن يكذب بوجوب الإمامة قرينة على اعتبار ابن تومرت الإمامة من أصول الإيمان كما ذهب إليه الشيعة، وبالتالي وافقهم، وخالف الخط الأشعري ومايدعم هذه القرينه حديثه عن المهدي وتعظيم أمره.

3_ طاعة الإمام والقول بعصمته: رفع ابن تومرت من شأن الإمام ووجوب طاعته وربطه بفكرة المهدية حتى أثبت له العصمة وبين واجبات المسلم نحو الإمام، والمتمثلة في:

أ_ العلم بالإمام ولعله يقصد بذلك العلم بشخصه بحسب كل زمان.

ب_ الإيمان والتصديق به، والسمع والطاعة.

ج_ الرضى بحكمه والانقياد لكل ما قضى به.

د_ اتباعه والإقتداء بأفعاله.

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب،"الإمامة، المرجع السابق، ص236.

هـ_ الرجوع إلى علمه واتباع سبيله، ورفع الأمور إليه بالكلية[1].

وتظهر جليا المبالغة في طاعة الإمام أيضا إلى درجة اعتقاد العصمة في شخصه، في كثير من النصوص التي أوردها ابن تومرت في مؤلفه عن الإمامة ،من قبيل:"ما من زمان إلا وفيه إمام قائم في أرضه...ولا يكون الإمام إلا معصوما من الباطل ليهدم الباطل،لأن الباطل لا يهدم الباطل، وأن يكون معصوما من الضلال، لأن الضلال لا يهدم الضلال...لا بد أن يكون الإمام معصوما من هذه الفتن، وأن يكون معصوما من الجور، لأن الجائر لا يهدم الجور...وأن يكون معصوما من العمل بالجهل ...وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم"[2]، من خلال ما سبق ذكره يبدو أن ابن تومرت يقترب كثيرا من رأى الشيعة في المبالغة في أمر الإمام والإقتداء به إلى درجة إثبات العصمة له ويتجلى ذلك أيضا في قول ابن تومرت:"لابد من العمود الذي قامت به السماوات والأرض في سائر الأزمان في الدنيا، وهو الإمام متى زال العمود خرّ السقف من فوق، ومتى اتبع الحق أهواء الناس فسدت السماوات والأرض، ومتى ضيع أمر الإمام أو عُصي أو نوزع أو خولف...ولم يرجع إليه أو استبد دونه بقول أو فعل...أو استغني عنه في دقيقة أو أعرض عنه في خردلة أو خولف سبيله....وسيرته وحكمته ....اختلت أموره من أعلاها إلى أدناها، ومتى لم يرجع إلى أموره من أعلاها إلى أدناها، ولم يرجع إلى علمه في الدقيقة والجليلة....فمتى كان شيئ من ذلك عطل أمره وزال العمود، وسقط السقف على الأرض"[3]، "وهكذا ينتهي الأمر إلى اعتبار أن النظام الكوني عامة، والمجتمع الإنساني خاصة قائمان على تحقيق الإمامة بالطاعة، فيها يتم الانتظام وبدونها يؤول الأمر إلى الإنخرام وهذه فكرة شيعية صميمة، أوردها الكليني في كتابه الكافي :"أن الإمام المتعقب عليه في شيء من

[1] عبد المجيد النجار،المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص236.نقلا عن ابن تومرت،الإمامة،ص252.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب،"الإمامة"،ص129.

[3] ابن تومرت،أعز ما يطلب"الإمامة"، المرجع نفسه، ص232/233.

أحكامه كالمتعقب على الله وعلى رسوله والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك به كان أمير المؤمنين عليه السلام باب الله الذي لا يؤتى إلا منه، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك

وكذلك يجري لأئمة الهدى واحدا بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها وحجته البالغة على من في الأرض وتحت الثرى"[1]، وبهذا يظهر خروج ابن تومرت عن الخط الأشعري في إثبات العصمة للإمام، وخروج عن اتفاق جمهور المتكلمين في نفي العصمة عن كل مخلوق عدا الأنبياء، "وإن اختلفوا في مناط العصمة زمانا وموضوعا، وصار الأكثرون إلى أن الأنبياء معصومون بعد نبوتهم عن الخطأ في التبليغ وعن ارتكاب الكبائر والخسيس من الصغائر على وجه العمد، وجوزوا الخطأ والنسيان فيما دون ذلك من الأفكار والأفعال "[2] ويقترب أكثر من الخط الشيعي، المغالي في إثبات عصمة الإمام تبعاً لعصمة الأنبياء وكما يقال وشهد شاهد من أهلها يقول المؤلف الشيعي محمد رضا المظفر في كتابه "عقائد الإمامية":"ونعتقد أن الإمام يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدا وسهوا، كما يجب أن معصوما من السهو والخطأ والنسيان، لأن الأئمة حفظة الشرع، والقوامون عليه حالهم في ذلك حال النبي "صلى الله عليه وسلم".

4_ **ترتيب الأئمة**:أكد ابن تومرت أن نظام الكون لا يقوم إلا بالإمامة، بيّن أن الإمامة قائمة من عهد آدم إلى الرسول "صلى الله عليه وسلم"، ثم الخلفاء من بعده تمهيدا منه للقول بالمهدي كذلك المعصوم، يقول :"ثم من بعد إبراهيم النبيون إلى داود جعله الله إماما في الأرض ...ثم الأمر كذلك إلى عيسى بعثه نبيا وإماما...ثم كان الأمر كذلك إلى محمد المصطفى رسول

[1] الكليني، الكافي، تح:علي أكبر الغفاري،ط05، طهران:دار الكتب الإسلامية، ص196.

2 عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص248 ولمزيد تفصيل انظر:أصول الدين للبغدادي والمغني للقاضي عبد الجبار،ج5.

الله "صلى الله عليه وسلم"، فجعله الله إمام المتقين في زمانه...ثم كان أبو بكر إمام بعده، خليفة على عباد الله...فالإمام هو المتبوع ...وذلك حكم كل إمام ونبي مرسل وأبي بكر والخلفاء بعد الرسول"صلى الله عليه وسلم"[1]، كانت هذه أرضية اتخذها ابن تومرت للتمهيد بتحول الإمامة إلى ملك و حكم جائر للتمهيد للقول بالمهدية، يقول في هذا الصدد:"حتى انقضت خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى"صلى الله عليه وسلم"، ثم بدت بعد ذلك أفراق وأهواء، ونزاع واختلاف ...وهوى متبع ....وأي إنصاف وأي دين يكون مع الهوى المتبع؟...وتفرقت الآراء وظهرت الفتن ...ويذهب العلماء، ويظهر الجهال، ويذهب الصالحون وتبقى الحثالة...وتذهب الأئمة...حتى انعكست الأمور، وانقلبت الحقائق، وعطلت الأحكام...وماتت السنن وذهب الحق، وارتفع العدل وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر والفسوق والعصيان...وامتلأت بالجور والظلم والهرج والفتن...وجاء المهدي في زمان الغربة وخصه الله بما أودع فيه من معاني الهداية، ووعده قلب الأمور عن عادتها، وهدمها بهدم قواعدها، ونقلها إلى الحق بإذن الله"[2].

ثالثا: المهدية : قبل الشروع في مناقشة فكرة المهدية عند ابن تومرت وهل هي مهدية سنية أو شيعية أو مزيج بينهما وما هدفه من تبنيها والترويج لها لدى أتباعه؟ لا بد من ذكر تمهيد موجز لهذه الفكرة عند المسلمين سنة وشيعة .

1/_ لمحة عن فكرة المهدية عند المسلمين:تقوم فكرة المهدية كما عرفت في العالم الإسلامي على الإيمان برجل منتظر يضرب نسبه في آل البيت ، ويكون مخلّصاً للأمة من الظلم والطغيان، فيملأ الأرض عدلا بعدما ملأت جورا، وسمي المهدي لأن الله هداه فاهتدى، ولقد كان لهذه الفكرة نظير في الشرقية ، فاليهود كما بشرّهم أنبياؤهم بظهور مخلص يبعثه الله للتكفير عن

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب"الإمامة"، المرجع السابق، ص232/231/230.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، نفس الصفحة.

خطايا البشر، وكثير من المسحيين يعتقدون برجعة المسيح لإنقاذ العالم من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان،والمغول يؤمنون بأن تيمورلنك أو جنكزخان ستكون له عودة كما وعد لتخليصهم من نيران الحكم الصيني، كما نجد فكرة المخلص المنتظر في الديانة المصرية القديمة وفي الثقافة الصينية والهندية [1]، فوجود فكرة المهدي عند الديانات السابقة للإسلام يورد احتمالا كبيرا بتبني المسلمين لهذه الفكرة، ونقلها لرواياتهم الحديثية، تأثرا بمن سبقهم خاصة إذا علمنا بدخول الكثير من أصحاب تلك الديانات في الإسلام، واحتمال وجود بعض بقايا ديانتهم في أذهانهم بالإضافة إلى كيد الكثير من أصحاب تلك الديانات ومحاولتهم تشويه الإسلام والقضاء عليه.

وقد ظهرت فكرة المهدية عند المسلمين "بصفة واضحة في العهد الأموي ، وكان ظهورها لدى الشيعة ، حينما زعم كيسان مولى علي بن أبي طالب أن محمد بن الحنفية لم يمت وإنما كانت له غيبة سيرجع بعدها، يقيم العدل ويزيل الظلم والطغيان، وكان هذا المعنى أساسا عند سائر الفرق الشيعية الأخرى ما عدا الزيدية لفكرة المهدي المنتظر الذي يكون من سلالة آل البيت ويأتي لينقذ الأمة من ظلم الحكام ويملأ الدنيا أمنا وعدلا، وقد تعمق هذا المعنى في النفوس حتى أصبح جزءً من عقيدة الشيعة"[2]، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام كيف انتقلت فكرة المهدوية من المسلمين الشيعة إلى السنة؟ هذا ما يحاول أحمد أمين الإجابة عنه:بقوله:"ولما فشا القول بالمهدي، وروّجه الشيعة كجزء من عقيدتهم، نبت عند الأمويين قول يشبهه عرف بالقول بالسفياني ، وأصله أن خالد بن يزيد بن معاوية وأتباعه لما غلبه مروان بن الحكم على الحكم،أشاعوا أنه سيظهر في آخر الزمان سفياني نسبة إلى أبي سفيان جد الأمويين، يعيد الحكم الحقيقي، ويرفع الظلم عن الأمة...كما نبت لدى العباسيين قول قريب

[1] عبد المجيد النجار نقلا عن محمود صبحي،نظرية الإمامة عند الشيعة الإثناعشرية، ص392.

[2] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط07، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ج3،ص235 وما بعدها،ولمزيد من التفصيل حول عقيدة المهدية لدى الشيعة انظر:الكافي للكليني، تح:علي أكبر الغفاري،ط05، طهران: دار الكتب الإسلامية،ص196 وعقائد الإمامية، لمحمد رضا المظفر،د.ط، شبكة الفكر، ص67ومابعدها.

من هذا القول، عرف المخلص بصاحب الرّايات السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني أمية ويقيم العدل ويحكم بالحق"[1] يتضح مما سبق آنفا أن فكرة المهدي المنتظر رغم أنها شيعية النشأة إلا أنها لقيت رواجا كبيرا في أوساط المسلمين السنة، وزاد القول بالمهدي وانتشر خاصة بين الشيعة ووضعت فيه الأحاديث المختلفة، ولم يرو البخاري ومسلم شيئا عن أحاديث المهدي، مما يدل على عدم صحتها عندهما، وإنما ذكرها الترمذي وأبو داود وابن ماجة وغيرهم من مثل ما روي أن رسول الله"صلى الله عليه وسلم":"لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض عدلا كما ملأت ظلماً وجورا"[2]، ولم يرو شيئا من هذه الأحاديث البخاري ومسلم في صحيحيهما، وكلها تدور على أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل[3].

إن عدم ورود أحاديث المهدي المنتظر في الصحيحين، جعل مسلمين السنة ينقسمون إلى مؤمن بفكرة المهدي، بناء على تصحيح الأحاديث الواردة فيه، وبين طاعن في هذه الفكرة راداً لها بناء على تضعيف تلك الأحاديث، ومن أشد الطاعنين في هذه العقيدة ابن خلدون فقد خصص في مقدمته فصلا في نقدها وإبطالها[4]. والجدير بالملاحظة أن هناك فرقا بين مهدية الشيعة ومهدية السنة، فهذه الأخيرة لم ترق إلى درجة اعتبارها أصلا من أصول الدين يكفر

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع السابق،ص238.

[2] أخرجه أبوداودسليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب المهدي، رقم الحديث 4282، د.ط، تح:محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ج4،ص106.

[3] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع نفسه،237.

[4] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص 241.

منكرها، ولم تضف على شخص المهدي العصمة كم هي عند الشيعة، وقد حاول بعض الدارسين المهتمين بهذه الفكرة، البحث عن السبب الحقيقي الذي يقف وراء تبنيها، فأرجعوه إلى التناقض الذي يحصل في النفوس بين المثل الإسلامية في الحكم وما يجري به واقع الحكام، من ممارسة الظلم والطغيان، مع القعود عن تغيير ذلك الواقع ليقترب من المثال، فتنشأ فكرة المهدي المنتظر المخلص علاجا نفسيا لذلك التناقض، ويستدل هؤلاء الباحثون على ذلك أن الفرق الإسلامية التي تؤمن بالخروج وتمارسه لم تشع بينها تلك العقيدة، وذلك مثل الخوارج والزيدية[1] .

إذن فكرة المهدي المنتظر لدى المسلمين لها أبعاد وتداعيات سياسية واجتماعية، حيث استغلّها كثير من السياسيين للثورة على خصومهم وادعوا المهدية لإمرار مشروعاتهم السياسية وترويجها بين أتباعهم، والتاريخ الإسلامي في المشرق والمغرب حافل بذلك، وعلى رأس هؤلاء القادة المهدي ابن تومرت مهدي الموحدين.

2_ المهدية عند ابن تومرت:

ربط ابن تومرت المهدية بالإمامة ربطها محكما، فجعلها "ركنا أساسيا في الإمامة:فأعلى من شأن الإمام حتى أثبت له العصمة وجعله المهدي المنتظر ويتدرج ابن تومرت في نشر فكرة المهدية بين أتباعه مرحلة مرحلة حتى يصل بهم إلى مبايعته على أنه المهدي المعصوم، فيبدأ أولا بوصف الفساد الذي آل إليه المجتمع الإسلامي وشيوع الظلم، فساد الحكام، يقول في وصف ذلك:" وتفرقت الآراء ظهرت الفتن ...ويذهب العلماء ويظهر الجهال ....ويذهب الصالحون وتبقى الحثالة...وذهب الحق، وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر

[1] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص 241.

والفسوق وتغيرت بالبدع والأهواء، وامتلأت بالجور والظلم... وغلب أهل الباطل واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور إلى شأو المطالب، فالأمر كذلك في الاستلاء والغلبة إلى زمان المؤيد المنصور القائم بالحق بعد ذهابه، وانهدامه والناصر لدين الله بعد إماتته وتعطيله، والقائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها، والمظهر للحقائق بعد تعطيلها، وأتى به الله في زمن ادلهمت فيه الظلمات"[1]، وهذا مدخل مهم مهّد به ابن تومرت لظهور المهدي تنزيلا لأحاديث المهدي وفق الروايات السنية على واقع المغاربة آنذاك، ثم يشرع في الإعلان عن المهدي:"فجاء المهدي في زمان الغربة...عكست فيه الأمور، وقلبت الحقائق وبدلت الأحكام وخصصه الله بما أودع فيه من معاني الهداية، ووعده قلب الأمور عن عادتها... ونقلها إلى الحق بإذن الله، حتى تنتظم الأمور على سنن الهدي، وتستقيم على منهاج التقوى و ينهدم الباطل من قواعده ...ويثبت الحق من أصله ...ويظهر العلم من معادنه، ويشرق نوره حتى يملأها عدلا كما ملئت قبله ظلما وجورا، بوعد ربه كما وعد"[2].

"على هذا النحو يبرز ابن تومرت المهدي ويجيز ظهوره كفكرة مجرّدة عن شخصه، وإن لم تكن مجرّدة عن زمنه وظروفه، وكأنما يتحاشى أن يصرّح بأنه هو المهدي حتى تلك الخطبة التي بويع إثرها بالمهدية"[3]، "وتم الإعلان عن المهدية في موكب مشهود حضره كافة الأتباع وقام ابن تومرت في الجمع خطيبا فقال:"الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما شاء، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه اسم النبي "صلى الله عليه وسلم" ..وقد ظهر جور

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص234.
[2] ابن تومرت ، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص234.
[3] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص243.

الأمراء...وهذا آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب"قال اليسع: سمعت أمير المؤمنين أبا محمد عبد المؤمن رضي الله عنه يقول: عنه من كلامه بادر إليه عشرة رجال منهم أنا فقلت له هذه الصفة لا توجد إلا فيك، فأنت هو المهدي، فبايعناه على ذلك"[1].

"ومما يثير الانتباه أننا لا نجد في مؤلفات المهدي ورسائله ادعاءً صريحاً من قبله للمهدية ، وقد كان في مراسلاته يلقّب نفسه بألقاب مختلفة إلا لقب المهدي، ومن ذلك ماجاء في إحدى رسائله[2]، ويقول ابن القطان عن تلك الرسالة:"وقد وقفت على نسخة صك كتبه رضي الله عنه للفقيه القاضي علي بن أبي الحسن الجذامي، أوله بعد البسملة والصلاة أقول وأنا محمد بن عبد الله بن تومرت ، وأنا مهدي آخر الزمان"، وتاريخه آخر شهر رمضان المبارك عام أحد عشر وخمسمائة"[3]، ليس موثوقا به تمام الثقة، لأنه يحمل تاريخ سنة511هـ، إعلان المهدية والمبايعة بها لم يكن إلا في سنة 515هـ، ومن المحتمل أن يكون هذا الإمساك من ابن تومرت عن التصريح بالمهدية لنفسه والاكتفاء بالتلميح لتكون المبادرة من أصحابه"[4]

وخلاصة القول أن ابن تومرت أدرك السبيل لاستغلال فكرة المهدية ليحشد أتباعا أكثر ويعبئهم لصالح دعوته، وينجح في ذلك مستثمرا له في بناء دولة خلّدها التاريخ.

3_ العلم بالمهدي وأتباعه:

بناءً على الأحاديث التي وردت في المهدي والعلامات التي تذكرها تلك الأحاديث، يقرر ابن تومرت أن العلم به يصبح أمرا واجبا...وذلك على مستويين:الأول الإيمان به كفكرة مجرّدة باعتبار الجانب الإخباري في الأحاديث، والثاني: الإيمان بشخصه باعتبار الجانب الوصفي فيها

---

[1] ابن القطان، نظم الجمان، تح:محمود علي مكي، ط02، دار الغرب الإسلامي، 1980، ص124/125.
[2] عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص244.
[3] ابن القطان، نظم الجمان ،المرجع نفسه، ص89.
[4] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع نفسه، ص245.

الذي يحدّد علاماته وأوصافه "[1]، قال المهدي في معرض حديثه عن ذلك:"...وأن الباطل لا يرفعه إلا المهدي وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي، وأن المهدي معلوم في العرب والعجم، والبدو والرحل، وأن العلم به ثابت في كل مكان، وفي كل ديوان، وأن ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره، يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره، وأن الإيمان بالمهدي واجب وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ، وأنه لا يكابر ولا يضاد...وأنه يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور، وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة[2].

إذن، وصل ابن تومرت بفكرة المهدية إلى درجة وجوبها وتكفير من لا يعتقدها صراحة "إن هذه الجملة من الأحكام القطعية القاسية، التي أوردها المهدي إيرادا متحكما غير مستند إلى الدليل، يمكن أن نجد لها تفسيرا في الأحداث القاسية التي شهدتها فترة قيامه بدعوته، وخاصة منها تلك المواجهة العنيفة التي لقيها من المرابطين، فإن هذه الأحداث وجهته إلى طلب أسباب النصر، ومن أهمها طاعة أتباعه وانقيادهم له، فوقع في هذه المبالغات والأخطاء"[3].

ومجمل القول في رأي ابن تومرت حول المهدية أنها تشبه إلى حد ما مهدية الشيعة في إضفاء العصمة على المهدي ووجوب الاعتقاد به، وتختلف عنها في قول المهدوية الشيعية بالرجعة بعد الغيبة، كما تختلف عن المهدوية عند الأشاعرة وأهل السنة عموما كون المهدي عندهم غير معصوم وجحوده لا يرفع الإيمان.

رابعا : مسائل كلامية متفرقة عند ابن تومرت:

---

[1] عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص246.

[2]ابن تومرت، أعز ما يطلب، (القواعد)، المرجع السابق، ص339/338.

[3]عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع نفسه، ص247.

1_الإيمان: "يمكن أن نستجلي رأي ابن تومرت في الإيمان اعتمادا على آراء متفرقة وردت في تآليفه، ومن خلال بعض مواقفه العملية أثناء قيامه بالدعوة، وأثناء مواجهة المرابطين فيما سلط عليهم من الأحكام، وأطلق عليهم من الصفات والأسماء التي تعكس رأيه في حقيقة الإيمان والكفر.

_عناصر الإيمان: بماذا ينعقد الإيمان وتكتمل حقيقته هل بالتصديق القلبي فقط؟ أم بالتصديق والإقرار؟ أم بهما معا مع العمل بالجوارح؟ تلك هي المسألة الأساسية التي تناولها المتكلمون بالبحث؟ وانطلقوا منها إلى بحث مسائل فرعية أخرى فماذا كان موقف ابن تومرت من هذه المسألة ؟"[1].

أورد ابن تومرت في رسالة العموم والخصوص تعريفا للإيمان مفاده أن :"الإيمان في اللغة تصديق بالشيء يقال، يقال آمن فلان بكذا أي صدقه، وآمن بالوثن وبالسحر، أي صدقهما، ثم إن الشرائع خصصه وقصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله، فمن لم يؤمن بهذه الأشياء فلا يسمى مؤمنا في الشرع"[2].

من خلال التعريف يظهر أن ابن تومرت يوافق الأشاعرة في اعتبار أن الإيمان هو تصديق بالقلب، يقول البغدادي في أصول الدين:"أصل الإيمان في اللغة يقال منه آمنت به وآمنت له إذا صدقته..."[3]ويعدد ابن تومرت جملة من الأحاديث التي تظهر أن الإيمان يكون بالتصديق القلبي، منها قوله: "..وقال لمعاذ بن جبل يا معاذ قال:لبيكيارسول الله وسعديك ...ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، إلا حرمه الله على النار،..وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة"[4].

---

[1] عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص255.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب (رسالة في العموم والخصوص)، المرجع السابق، ص 177.

[3] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، المرجعالسابق، ص 247.

[4] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الثياب البيض،رقم:5827، المرجعالسابق، ج7، ص149.

"لكننا نجده في مواطن أخرى يتجه بحقيقة الإيمان نحو جعل العمل بالجوارح جزءً منها بحيث لا تنعقد إلا بانعقاده، كما ذهب إليه سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والخوارج وابن حزم، يظهر ذلك في قوله:"إنما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها العمل بها، ومن قالها ولم يلزم حقيقتها،خالف فعله قوله، لم ينفعه القول بها"[1]ويروي أيضا في أعز مايطلب تحت عنوان "باب فيفضل الإيمان أن الإيمان من الأعمال" :"سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ فقال:إيمان بالله ورسولة، ثم قال ماذا؟قال الجهاد في سبيل الله، ثم قال ماذا؟ قال حج مبرور"[2]كما يقول في موضع آخر:"وأن المعطل بالأفعال كالمعاند بالأقوال، فيما يتعلق بهما من الأحكام، ...وأن الجوارح تابعة للقلب في الإقبال والإدبار...وأن ما ثبت في القلب يظهر على الجوارح "[3]، "ومقتضى هذا القول أن تخلف الأفعال يؤدي إلى انتقاص حقيقة الإيمان كما يؤدي إليه الجحود والمعاندة بالقول، وقد أورد البيدق قصة جرت للمهدي يُسفر موقفه فيها عن تبيينه لهذا الفهم للإيمان، أي جعل العمل عنصرا من حقيقته"[4]، وحكى البيدق القصة على النحو التالي :"...فلما صليت الفريضة صلى (أي ابن تومرت)على الجنائز فنظر إلى جنازة من وراء الناس فقال لهم:"لِم لا تصلون على هذه الجنازة ؟ قالوا له هو يهودي وكان يصلي فقال لهم رضي الله عنه:أفيكم من يشهد له بالصلاة ؟ فقال الناس :نعم من كل جانب ومكان فقال لهم قد شهدتم له بالإيمان،ثم أمر من يقيم الصفوف وصلى عليه ونحن من ورائه"[5].

إذن يربط ابن تومرت بين الإيمان والعبادة فيقول في موضع آخر:" فالعبادة لا تصح إلا بالإيمان والإخلاص، والإيمان هو التصديق، وأي عبادة تصح لمن لا تصديق له ؟فمن قال إن

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، ص257.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص272.
[3]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص238.
[4] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع نفسه، ص 256.
[5] البيدق، أخبار المهدي بن تومرت،ط01، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971، ص11.

العبادة تصح دون تصديق ولا إخلاص فقد كابر"[1]، ولكي يكون الإيمان صحيحا وضع شروطا للإيمان الصحيح أو كما سماها "تقييدات" وهي: أن يكون على الإيمان عن علم لا عن ضده، عن يقين لا عن شك، أن يكون عن إخلاص لا عن شرك، ومنها أن يقوله مع العمل ولا يتكل ومنها ألا أن لا يقوله بلسانه دون قلبه، ومنها أن يقوله ابتغاء وجه الله لا لغيره، ومنها أن يثبت عليه حتى يموت عليه، لم يبدل عنه ولم يغير"[2].

يتبين من خلال هذه الشروط أن ابن تومرت "يعتبر أن الإيمان الصحيح المطلوب في الشرع هو الذي يستجمع عناصر ثلاثة :التصديق القلبي، الإقرار اللساني العمل بالجوارح (من القرائن على أن عنصر العمل يعتبره عنصر صحة لا عنصر كمال كما أنه ساقه ضمن هذه الشروط التي تعتبر كلها شروط صحة يؤدي اختلالها إلى انتقاص الإيمان)وليس ما ورد آنفا من إطلاق الإيمان على التصديق إلا إطلاقا للكل على جزءٍ من أجزائه"[3].

ومن هنا تتضح مخالفة ابن تومرت للأشاعرة في مسمى الإيمان ، واتفاقه مع رأي معظم الفقهاء والمحدثين وابن حزم وحتى المعتزلة والخوارج.

2_ **مرتكب الكبيرة**:تعد مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الكلامية المترتبة عن مبحث الإيمان مسألة مرتكب الكبيرة فما هو موقف ابن تومرت من هذه المسألة؟.

لقد كفر ابن تومرت تارك الصلاة باعتباره مرتكبا للكبيرة وساق الأدلة على ذلك كما يلي:"وأما من تلزمه فلا يخلو أن يفعلها أو يتركها، فتاركه لا يخلو من أن يتركها جحدا أو لعذر فالأعذار على ضربين:مسقطة وغير مسقطة...وإن تركها عمدا فالكلام فيه فصلين، تكفيره

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص206.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص269.
[3] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص257.

وقتله، أما التكفير فالأدلة فيه متعارضة وتغليبه مأخوذ من الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾﴾(التوبة11)الأخوة في الدين بشرطين إقام الصلاة وإيتاء الزكاة،

ثم أثبت الأخوة مع ارتكاب المعاصي والكبائر فقال في قاتل النفس:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة178)، فجعله أخوان وإن كان قاتله، وفي القتل ما فيه وقال:"وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ الحجرات9)، فلما أثبت الأخوة في الدين والإيمان مع وجود هذه المقاتلة والمنافرة العظيمة ونفاها بترك الصلاة، دلّ ذلك على أن المثبت للأخوة في الدين هو الصلاة والنافي لها تركها ووصف تبارك وتعالى المؤمنين في سائر ما وصفهم به بالصلاة، وعلق تحقيق إيمانهم بها في غبر ما آية ، وذم الكفار وأوعدهم بالعقاب على ترك الصلاة"[1].

ثم أتبع ابن تومرت استدلاله بأدلة من الكتاب والسنة فقال:"ووصف الكفار بتركها وعلق به كفرهم فقال تبارك وتعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا

[1] ابن تومرت ، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص97.

وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.(المائدة57) ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴾(المدثر 43/42)، وأما تغليب تكفيره من السنة فبأحاديث كثيرة مشهورة صحيحة لا مطعن فيها منها ما رواه مسلم في صحيحه من طريق جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:"بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة"[1]، ومنها ما رواه النسائي من طريق سليمان بن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر"[2]وأما الإجماع فما ذكره الترمذي في كتابه أن أصحاب كانوا لا يكفرون بشيء من الذنوب إلا بترك الصلاة"[3].

وموجز القول أن ابن تومرت من الذين يكفرون تارك الصلاة، باعتبارها كبيرة من الكبائر،أما عدا ذلك فمقترف المعاصي المصر عليها فهو فاسق ويظهر ذلك قوله:"وأصلا الفسق في اللغة الخروج ...فقصره الشرع على المصر على المعاصي والفواحش، فكل من أصر على معصية فهو فاسق"[4].

3_ الفعل الإنساني:ويتضمن المبحث أهم ما أثير بين المتكلمين من قضايا مرتبطة به القدر "الإلهي، التكليف، الاستطاعة، الثواب والعقاب، ولم يكن لابن تومرت تأليف مباشر في هذه

---

2 ابن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة، رقم الحديث:1078، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار الكتب العربية ، ج1، ص342.

3 أ بو عبد الرحمان النسائي، السنن الكبرى،كتاب الصلاة، حكم تارك الصلاة وذكر الاختلاف في ذلك، رقم الحديث:326، تح:حسن عبد المنعم، بيروت:مؤسسة الرسالة، 2001،ج1،ص208.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، (الكلام في الصلاة)، المرجع السابق، ص98.

1 ابن تومرت ، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص173.

القضية ، ولكن تناول جوانبها في مناسبات مختلفة بما نستطيع من خلاله تبين ملامح رأيه فيها"[1].

أ_ القدر الإلهي:"

يثبت المهدي لله تعالى قدرا مطلقا في حق المخلوقات جميعا، فليس هذا العالم وما فيه من أجسام وأحداث إلا صورة لتقدير إلهي سابق "[2]، قال:"وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته، من غير زيادة ولا نقصان، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم، ...ليس له شريك في إنشائها...أنشأها من لا شيء كان معه قديما وأتقنها على غير مثال يقاس عليه موجود، اخترعها دلالة على اقتداره واختياره، وسخرها دلالة على حكمته وتدبيره، خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[3]، فمشيئته نافذة في خلقه ولا معقب لحكمه وله الأمر كله وبالتالي"الأرزاق مقسومة، والآثار مكتوبة، والأنفاس معدودة، والآجال محدودة، لا يستأخر شيء عن أجله، ولا يسبقه، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ولا يتعدى ما قدره، كل ميسر لما خلق له، وكل منتظر لما قدر له من خلق للنعيم سييسر لليسرى، ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى، السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، كل ذلك بقضائه وقدره، لا يخرج شيء عن تقديره، لا تتحرك ذرة فما فوقها في ظلمات الأرض إلا بقضائه وقدره، كل شيئ عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال"[4].

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص263.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه ، ص263.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص220/219.

[4] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص220.

إذن يبدو من هذا أن ابن تومرت من القائلين بهيمنة القدر وأسبقيته لا تغيير ولا تبديل فيه وبالتالي وافق الأشاعرة في قولهم بالقدر.

ب _ تكليف الإنسان:

تعد مسألة التكليف من أهم المسائل المرتبطة بالفعل الإنساني، كونها تعنى بحرية الإنسان في الفعل أو الترك وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب، لكن ابن تومرت "رغم إثباته المؤكد للقدر الإلهي يهتم بالتكليف اهتماما متزايدا ويتناوله بالحديث في عدة مواضع من رسائله فالتكليف عنده نافذ على الإنسان بمقتضى إنسانيته دون تقييد بزمان أو بحالة مخصوصة، وهو ماض إلى يوم القيامة دون ارتفاع"[1]، يقول ابن تومرت في هذا الصدد:"وأن التكليف ثبت على جميع العباد، وأنه لا يتخصص بالأعيان، وأنه دائم ما دامت السماوات والأرض، وأنه لا يتقيد بالزمان وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جحده ولا دفعه، ولا رفعه من مخلوق بوجه، ولا بسبب"[2]، "وهذا الرأي قريب من رأي المعتزلة في التكليف، إذ يجعلونه أمرا حتميا لا يتصور انفكاكه عن الإنسان لأنه لطف به من قبل خالق ولطف الخالق بعباده لا يتخلف لزوما"[3]. ويرى ابن تومرت أن الله عز وجل يكلف عباده بالأوامر الظاهرة، ويظهر ذلك من قوله:"وأن الله لا يكلف بالغيوب إنما يكلف بالظواهر، وأنه لا يكلف بالمشيئة، إنما يكلف بالأمر"[4] والتكليف يدخل في نطاق قدرة وطاقة الإنسان فلا تكليف بما لا يطاق وهذا ما يظهر من خلال العبارات التالية:"وأن الله لا يكلف بما لا طاقة به""...وفائدته استحالة تكليف ما لا

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص264.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص237.
[3] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت ، المرجع نفسه، ص265.
[4] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص237.

يطاق "، "إذ لو كان ما كلفوه مستحيلا لامتنع وجوده، والباري سبحانه العليم الحكيم لا يكلف عباده بالمستحيلات، ولا يحملهم ما لا يطاق"[1].

فمن خلال هذه النصوص يظهر أن ابن تومرت يتبنى رأي المعتزلة في عدم جواز التكليف بما لا يطاق لأن ذلك قبيح والله لا يصدر من القبح، على خلاف الأشاعرة القائلين بجواز ذلك، وأن الله لايقبح منه شيء، و"مع هذا الإثبات الملح للتكليف كما قرره المهدي، يبرز سؤالا مهما هو أي معنى يبقى لهذا التكليف إذا كان الإنسان قُرِّر مصيره أزلا، وكتب إذا ما كان من أهل السعادة أو من أهل الشقاوة، بمقتضى القضاء الإلهي كما أثبته ابن تومرت؟ لا نجد توضيحا مباشرا لهذا الإشكال يبين الصلة بين هذا التكليف وبين الإرادة الإنسانية، ويبن ما إذا كان لقدرة الإنسان دور في أفعاله في نطاق القدر الإلهي الذي قال به، ولكننا سنحاول أن نبين معالم رأيه في ذلك من خلال حديثه في الاستطاعة وفي الثواب والعقاب"[2].

ج_**الثواب والعقاب** : يقول ابن تومرت :"فإذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول فمن أعرض حينئذ فله العقاب، ومن أجاب وامتثل فله الثواب"،"والباري سبحانه لا حجر عليه في أحكامه ولا حكم عليه في أفعاله...يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء...فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[3] ، فيتبين من ذلك أن ابن تومرت يرى أن الثواب ليس جزاء على عمل الإنسان وإنما تفضل من الله على عباده، وأن الله له أن يعذب المطيع والعاصي فإذا فعل ذلك فهو من محض عدله، وفي هذا "تأكيد لما ذهب إليه من إطلاق المشيئة الإلهية واعتبار أنها متعالية عن المقاييس الإنسانية في تقدير الحسن والقبح، والخير والشر، وقد كان في هذا الرأي مقتفيا أثر

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص209.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه،ص 209/210.

[3] ابن تومرت، المرجع السابق، ص220.

الأشاعرة متأثرا بالأخص بقول الغزالي:"إن الله إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين"[1].

إذن "يتبين مما تقدم أن موقف المهدي من الفعل الإنساني ليس واضحا تمام الوضوح، وذلك بسبب الإهمال في بيان الوفاق بين القدر الإلهي المحتوم الذي يشمل الحوادث، ومن بينها أفعال الإنسان وبين التكليف الذي ينبني على قدرة إنسانية أحد عناصرها الاختيار، فما هو دور القدرة الإنسانية في نطاق ذلك القدر؟وما هو مبرر التكليف إزاء ثواب الله وعقابه المتعلقين بالمشيئة الإلهية دون طاعة العبد وعصيانه؟ذلك ما لم يبينه ابن تومرت بدقة ولكننا مع هذا لا نعتبر المهدي جبريا كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين"[2]، مثل ألفرد بل الذي يقول:"كان المهدي يقول بالقضاء والقدر على مذهب الجبرية منكرا الإرادة، وبهذا كان في تعارض مع المذاهب العقلية، بل ومع المذهب الأشعري في الكسب والاستطاعة"[3]، لكن المفكر الإسلامي عبد المجيد النجار له رأي آخر يقول:"بل نعده (أي ابن تومرت)كما تبين من تحليله للاستطاعة والتكليف من الذين يعتبرون لقدرة الإنسان دورا في الاختيار في نطاق القدر الإلهي الشامل، ولكن أعوزه الربط المقنع بين هذين الطرفين ، كما أعوز ذلك من قبله القائلين بهذه الوجهة مثل الأشاعرة وابن حزم"[4].

4_ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

[1] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: مصطفى القباني،د.ط، مصر:المطبعة الأدبية، ص 85.

[2] عبد المجيد النجار ، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص272.

3 ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي،تح: عبد الرحمان بدوي،ط03 ، لبنان: دار الغرب الإسلامي،1989 ص272.

[4] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص272.

هذه المسألة منوطة بمسألة هامة جدا شغلت ساحة واسعة من تفكير المسلمين وهي مسألة الخروج على الحاكم الجائر، هل يجوز ذلك أم لا ؟ فنتج عن ذلك رأيين، رأي يؤيد الخروج والآخر يمنعه، "ولم يكن الاختلاف في الرأيين إلا نتيجة للاختلاف في تقدير ما يحصل للمسلمين من النفع أو الضرر فمن ذهب إلى المنع قدّر أن ما بأيدي السلاطين من القوة وأسباب البطش يؤدي إلى شر عظيم يصيب المسلمين في حالة الخروج عليهم قد يفوق الشر الذي يصيبهم بسبب الجور، ومن ذهب إلى الإيجاب قدّر أن فساد السلطان وجوره، يؤدي إلى انتقاص الدين جملة لأنه القيّم على تنزيله في الحياة الاجتماعية للأمة، وانتقاص الدين لا يضاهيه بحال الفساد الحاصل بسبب الفتنة عند الخروج على السلطان الجائر"[1]، وقد كان لابن تومرت موقف من المسألة ، حيث اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم الوسائل لإقامة الدين، وقد مارسه بنفسه خلال عودته من رحلته المشرقية إلى المغرب إلى أن انتهى به المطاف إلى رفع السيف في وجه السلطة المرابطية والخروج عليها .

وسمّاه القيام بأمر الله هذا ما يظهر من قوله:"وأن الخروج من الديار والأموال إلى الدين لا يسقط عن أحد بوجه ولا بسبب، وأن القيام بأمر الله واجب، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير ...وأن الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيرة، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها "[2]، "كما يبدو هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله في سيرته العلمية حيث كان لا يمر بمنكر إلا عمد إلى تغييره، وقد رأينا في رحلة رجوعه مشاهد كثيرة من تكسير دنان الخمر وتحطيم آلات الطرب"[3]، فيظهر من أقواله السابقة أن القيام بأمر الله واجب الجميع فهو من قبيل الفروض العينية، وليس واجبا على الكفاية كما يرى الأشاعرة .

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه ، ص276.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص238.

[3] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص277.

ويواصل ابن تومرت في التأكيد على أهمية هذا المبدأ فيقول:"وأن مراعاة القيام بأمر الله أولى من إراقة الدماء وذهاب النفوس والأموال، وأن الفساد يجب دفعه على الكافة...وأن من ترك الفساد كمن أعان بنفسه وماله "[1]، وما يلاحظ على ابن تومرت أنه قام بتنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنفسه وهذا ما تناقلته المصادر التاريخية المهتمة بسيرته، وبهذا يكون "قد تجاوز المعتزلة في تأكيدهم على هذا المبدأ، ويلتقي مع الخوارج الذين لا يبالون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من العامة إلى السلطة الحاكمة ومن التغيير بالقول إلى التغيير بقوة السيف ويقرر محاربة المرابطين تحت اسم الجهاد، ويحاول جاهدا تكفيرهم وإيجاب الخروج عليهم وهذا ما يبدو من قوله:"وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله حق جهاده، فجهاد الكفرة الملثمين قد تعيّن على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر، لا عذر لأحد في تركه، ولا حجة له عند الله، فإنهم سعوا في هدم الدين ...وتمادوا على الفساد في الأرض...واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل...[2]، كما يلوم وينقد الفقهاء المساندين للمرابطين فيقول:"تسموا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وتزيّنوا بالفقه والدين وتعلقوا بالكفرة...وأعانوهم على الباطل، فصوّبوا لهم ضلالهم عن الطريق...وقالوا لهم أنهم على الحق المبين...فزادوهم ضلالا على ضلالتهم...ولبّسوا عليهم ليتحيّلوا بذلك على ما في أيديهم، وليصونوا بذلك دنياهم"[3].

وبهذا يكون ابن تومرت قد مثل اتجاها مغاليا في ضرورة الخروج على الحاكم يتماس مع الخط الخارجي، ولا يقل عنه دموية.

[1] ابن تومرت ، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص238.

[2] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص260.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص262.

المبحث الثاني: تطور علم الكلام في المضمون عند السلاجي

المطلب الأول: تطور علم الكلام في الإلهيات

لا يختلف السلاجي عن غيره من المتكلمين في تقرير مسألة الإلهيات من حيث مباحثها العامة كإثبات وجود الله وصفاته وما يتبع ذلك من مسائل، فكيف عالج السلاجي مبحث الإلهيات؟

أولا: أدلة وجود الله وصفاته

1/أدلة وجود الله

يذكر السلاجي في برهانيته :"أن الدليل على حدوث الصانع أن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه، ولا عدمه أولى من وجوده، فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز، افتقر إلى مختص وهو الفاعل المختار، هكذا يظهر أن السلاجي اختار مسلك الإمكان أو كما سماه هو بالجائز للاستدلال على وجود الله.

إلا أن بعض الشراح ذهبوا إلى أن مسلك السلاجي في إثبات الخالق هو مسلك التخصيص وحده وليس هو مسلك الإثبات والحدوث، الذي اختاره غيره من الأشاعرة فيكون هذا المسلك على حد قولهم مسلكا جديدا أو شاذا في الموضوع[1].

وقبل أن نجيب عن سبب اعتماد السلاجي هذا الدليل دون غيره من الأدلة المستعملة عند الأشاعرة، نود أن نعرض للإجابة عن تساؤلات لا شك أنها تبادرت إلى الأذهان متعلقة بمفهوم

---

[1] جمال علال البختي، السلاجي ومنهجيته الأشعرية، ط 01، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، 2005. ص 161

الإمكان والحدوث اللذين لا تتم عملية الاستدلال المذكور إلا على أساسهما، فما المقصود بهما؟ وما يقصد بالتخصيص الذي يقال إن السلاجي اعتمده دون غيره من المسالك؟.

الإمكان عند المتكلمين هو كون الشيئ في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولاعدمه امتناعا واجبا ذاتيا، أو هو حسب تعريف الجرجاني عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم[1]، أما الممكن أو الجائز حسب تعريف اليفرني فهو مالا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته[2].

أما الحدوث عند الأشاعرة كناية عن وجود مسبوق بعدم مضاف إليه، وعند الباقلاني خاصة هو كناية عن العدم السابق للوجود لا لعين الوجود، أما الحادث فهو الموجود بعد العدم، أو هو الكائن بعد أن لم يكن أو هو الموجود المسبوق بعدم، كما يطلق على ما لوجوده أول، وهو مسبوق بعدم ، فتقرر من هذه التعريفات أن الحدوث صفة الموجود وأن الإمكان صفة الممكن والممكن ليس بموجود، وأما التخصيص فهو عند القائلين به أن يلحق المخصص حكم أو أحكام تجوز عليه،كما أوضح السلاجي في العالم الذي يجوز أن يوجد أو لا يوجد، وعلى هذا فالتخصيص دون استحضار معنى الإمكان فلا يخصص إلا الممكن والجائز وعلى هذا يبدو أن الاختلاف لفظي فقط، وإذا كان الأمر كذلك وإذا كان مفهوم الإمكان والتخصيص مفهوما واحدا أو مفهوما متقاربا فلماذا اكتفى السلاجي بهذا المسلك دون مسلك الحدوث؟

الحق أنه إذا كان من خلاف بين الأشاعرة وغيرهم حول العلة الداعية للمؤثر أو المخصص هل هي الحدوث وحده أو هي مجموع الإمكان والحدوث، أو أن تكون الإمكان بشرط الحدوث فإن شيوخ الأشاعرة الكبار "يرون أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لا بأن يكون شطر العلة ولا شرطهما، والدليل عليه أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، صفة

---

[1] الجرجاني، التعريفات، د.ط، بيروت: رياض الصلح، 1985م، ص46.

[2] اليفرني أبو الحسن الطنجي، المباحث العقلية فيسرح العقيدة البرهانية، مخطوطة القرويين بفاس ،رقم710 ، ص128.

الوجود الذي هو عن تأثير القادر فيه الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة الحاجة لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال.

هذا إذن السبب الذي تمسك به أبو عمرو عن اختيار مسلك الإمكان أو التخصيص (على رأي البعض) من أجل بناء استدلاله المثبت وجود الباري سبحانه وتعالى، وقد نحا هذا المنحى قبل السلالجي شيخه الحقيقي أبو المعالي الجويني سواء في الإرشاد أو في النظامية وهو نفس ما فعل الغزالي في الإقتصاد عندما أراد أن يثبت وجود الله[1].

فبعد انتهاء الغزالي من إثبات حدث العالم انتقل إلى الحديث عن قاعدة الإمكان، وذكر أن الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا ولكنه قبل وجوده يكون إما ممكنا أو محال و، لما بطل أن يكون محالا لأنه وجد، بقي أن يكون ممكنا، أي جائزا كان يمكن أن يكون أو ألا يكون قط، ولذلك فإن وجوده لا يمكن بأية حالة من الأحوال وجودا لذاته ، ما دام أنه مفتقر في وجوده إلى مرجح لكي يتحول من العدم إلى الوجود، ولهذا الغزالي أنه ما لم يوجد مرجح فلا يمكن أن يوجد الممكن والمرجح وهو الله [2].

يبدو أن السلالجي اقتفى أثر الغزالي وشيخه الجويني في هذه المسألة، ولذا اعتمد مسلك الإمكان، واستعمل نفس دليل الغزالي عندما قال قاعدة الجائز واستدل بها على العالم كله بقية وهذا ما يوضحه بجلاء قوله في البرهانية:"إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فليس وجوده

[1] جمال علال البختي، السلالجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع السابق، ص164.

[2] أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، المرجع السابق، ص20.

بأولى من عدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز افتقر إلى مقتض، وهو الفاعل المختار"[1].

حيث يرى أن علة الحاجة إلى الفاعل هي الإمكان وليس الحدوث لأن الجواز والإمكان بمعنى واحد كما توضح تلك العقيدة أن الإمكان يتعلق بالعالم جملة قبل أن يتعلق بجزئياته، وهو نفس رأي الغزالي في الموضوع"[2].

وإذا رجعنا إلى استدلال السلاجي في حد ذاته فإننا نلقى الشراح قد أولوه مزيدا من العناية والتفصيل، يقول المجهول في شرحه وإثباته لقول أبي عمرو "إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه إن العالم لا يخلو من ثلاثة أوجه، إما أن يكون جائز الوجود أو واجبا أو مستحيلا، فباطل أن يكون واجب الوجود لأن الواجب لا يتغير وقد شاهدنا فيه التغير وباطل أن يكون مستحيل الوجود لأن المستحيل هو الذي لا يتصور والتقدير أن العالم متصور موجود، فبقي أن يكون جائزا وهو الغرض المقصود"[3].

يرى السلاجي وجود العالم ضمن الممكنات يقول:"فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز افتقر إلى مقتض"[4]، هـ ومعنى هذا أنه يشير إلى أن المخصص أو المقتضي لا يمكن أن يكون إلا الله، وإليه توصل كل الأشاعرة من خلال استدلالهم بالإمكان .

1السلاجي، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية،مع شرح البرهانية للعقباني ،تح: نزارحمادي، لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ص25.

[2]علال البختي، السلاجي ومذهبيته الأشعرية، المرجع السابق،264

[3] السكوني ، شرح البرهانية، المرجع السابق، ص42.

[4] السلاجي،شرح البرهانية، المرجع نفسه، ص25.

2/ صفات الله:

•معنى الوصف والصفة:

يعرف الجرجاني الصفة على أنها:"هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات ، وذلك نحو طويل وقصير، وعاقل وأحمق وغيرها"[1] .

وقد اختلف المتكلمون في الصفة هل لها معنى مجازي فقط أم أن لها معنى حقيقيا أيضا، فالأشاعرة يرون على لسان الباقلاني حيث يعرفها بقوله: "الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة[2]، فبذلك يكون لها عندهم معنى حقيقي، أما المعتزلة فيرون أنها مجرد وصف الواصف وهي تعني نفي الضد فحسب وليس لها معنى حقيقي"[3] ، وقد فرق الأشاعرة بين الصفة والوصف أو الموصوف، فإذا كان معنى الصفة قد تبين لنا من خلال التعريف السابق، فإن مع الوصف يقول الباقلاني :"كقولنا عن الله إنه عالم حي قادر منعم فهو غير الصفة،لأن الوصف قضية يحكم عليها صدقا وكذبا بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب، ولذلك كان كل وصف عند الأشاعرة صفة وليس كل صفة وصفا، إلا أن وصف الله لنفسه بصفات ذاته عندهم هو صفات الذات أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله فهو غير صفاته، لأن هذه الصفات هي أفعال الله تعالى وهي محدثات من صفات الأفعال "[4] .

---

[1] الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، 138 .

[2] أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المرجع السابق، ص213.

3 انظر:أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: محمد عبد الحميد، ط01، القاهرة:مكتبة النهضة المصرية، 1950، ج1، ص233 وما بعدها، وانظر أيضا:أبو منصور الماتريدي، التوحيد، تح: أبو بكر أوغلي ومحمد آروتشي، د.ط، استانبول: مكتبة الإرشاد، ص113وما عدها.

[4] أبو بكر الباقلاني،التمهيد، المرجع نفسه، ص214.

بهذا التحديد الدقيق للمصطلحات عمل الأشاعرة على نقد رأي المعتزلة في توحيدهم بين ذات الله وجعلهم الصفات عين الذات، إذ الذات يقول الأشاعرة موصوفة بصفات لازمة لها دوما ولكن ذلك لا يفيد أن الذات هي الصفات، أو أن يكون العلم أو القدرة هي الله"

- **تقسيم الصفات:**

يتفق الأشاعرة مع المعتزلة في تقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الأفعال، كما أنهم يتفقون على أن صفات الأفعال محدثة، (مع أن بعض الأشاعرة خالفوا في ذلك بيد أنهم مختلفون حول عدد الصفات الذاتية وحول قدمها وهل هي عين الذات أو زائدة عليها وبالرجوع إلى شروح البرهانية نجد اليفرني يتوسع في تقسيم الصفات وتجزئ أقسامها، فهو يخبرنا أن الأشاعرة[1] قد اختلفوا في أنواع الصفات إلى فريقين، فريق مثبتي الأحوال وفريق منكريها، نفاة الأحوال ليس عندهم إلا صفات المعاني التي آل الأمر فيها إلى أنها معنى زائد على الذات، وأما المثبتون فقد جعلوا الصفات ثلاثة أقسام :نفسية ومعنوية ومعان(هذا بالإضافة إلى صفات الأفعال بالطبع)كما يذكر اليفرني وغيره من الشراح المتأخرين أن الأشاعرة قد توسعوا في أقسام الصفات فصارت عندهم ستة أقسام ذاتية ومعنوية ومعان وفعلية وسلبية وما يشمل الجميع [2]

فإلى أي فريق ينتمي السلالجي في تقسيمه للصفات؟.

إنه بمراجعة فصول البرهانية يظهر أن السلالجي ينتمي إلى الفريق الثاني الفريق المثبت للأحوال، وبما أنه لم يكن من المتأخرين فإن الصفات عنده ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان، وبما أن لموضوع الأحوال أهمية قصوى في تقسيم الصفات عند السلالجي وعند فريقه، فهذا يدفعنا حتما إلى التعريف بالنظرية عند الأشاعرة وغيرهم، ولذلك سنبحث عن جذور هذه

---

[1] جمال علال البختي، السلالجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع السابق، ص173.

[2] اليفرني، المباحث العقلية، المرجع السابق، ص136، وانظر السملالي، تقييد البيان، المرجع السابق،ص28ومابعدها.

النظرية وعن سبب احتضانها من طرف بعض الأشاعرة ، كما نحاول تسليط الضوء عن موقع هذه النظرية في فكر السلاجي البرهاني وعن علاقتها بالصفات[1].

نظرية الأحوال:إن نفاة الأحوال يثبتون قسمين للمعلومات الموجودات والمعدومات، بينما مثبتي الأحوال يرون أنها ثلاثة أقسام الموجودات والمعدومات ونوع ليس بموجود ولا معدوم، وهو الحال أو الأحوال، فماذا يقصد بهذا القسم؟

يقول الشهرستاني: اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيا وإثباتا، بعد أن أحدث أبو هاشم بن الجبائي رأيه فيها وما كانت المسألة المذكورة قبله أصلا، فأثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني ونفاها الشيخ أبو الحسن الأشعري، وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر" [2]، فقد اتفق الباحثون على أن أبو هاشم الجبائي هو أول من "قال بهذه النظرية التي ترتبط عنده بحل إشكالية عويصة واجهت آراء مدرسته، فذهب المعتزلة إلى القول بأن الصفات عين الذات وليست زائدة عليها، وذلك من أجل نفي أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد أو الشرك في الذات الإلهية فالعلاف يرى أن علم الله هو هو وكذلك قدرته وسمعه"[3].

والملاحظ على هذين الرأيين، أنهما يمعنان في التجريد، ولكنها من ناحية ثانية يسقطان في مشكل عويص ويطرح عليهما سؤال دقيق وهو إذا كان الله عالما وعلمه هو هو وقادرا وقدرته هي هو فما الفرق بين العلم والقدرة؟.

---

[1] البختي، السلاجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع السابق، ص173.

2 عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح: ألفرد جيوم، ط01، القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية،2009، ص113.

[3] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ص219ومابعدها.

لقد حاول المعتزلة الإجابة على هذا الإشكال والاعتراض ببعض الردود غير المقنعة، منها قولهم إن الفرق بينها يكون في اختلاف المعلم والمقدور، كما قالوا إن ذلك يعرف باختلاف أضدادها إلا إن المشكلة ظلت مطروحة إلى أن جاء محمد بن عباد وقال بنظرية المعاني معلنا أن الباري عالم بعلم كان علما له لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية[1].

فنبه أتباعه إلى الدلالة المفهومية التي قصروا عنها، وقد كانت أقوال وإشارات معمر إرهاصا لما سيعلنه أبو هاشم الجبائي فيما بعد من القول بنظرية الأحوال، غير أن الحافز الأساسي والمباشر الذي دفع أبا هاشم إلى إعلان نظريته في الأحوال هو والده أبو علي الجبائي، الذي دفع بمشكلة العلاقة بين الذات والصفات إلى ذروتها حين أعلن (أنه تعالى يستحق الصفات الأربع التي هي: كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته)[2] ، حيث أفصح عن مفهوم أبي الهذيل الغامض للصفات وأكده، فحل بذلك المشكلة الكمية المستعصية المتعلقة بشبهة التعدد حلا نهائيا، ولكنه عجز تماما عن إيجاد الحل للمشكلة الكيفية المتقدمة، وبذلك بقي عرضه لاتهامات الصفاتيين الذين اتهموه وفرقته المعتزلية بالتعطيل ونفي الصفات، فكان لا بد من نظرية تواجه هؤلاء ،حيث يرى البغدادي أن الذي ألجأ أبا هاشم إلى القول بنظرية الأحوال سؤال الأشاعرة للمعتزلة عن العالم: هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعلة ؟فزعم أي الجبائي أنه إنما فارقه لحال كان علمها والثاني الموصوف بالشيء بمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى يختص بذلك الوصف دون غيره عند الحال[3].

كان على أبي الهاشم الجبائي أن بعمل على إقرار مفهوم التنزيه الذي عرف به مذهبه الاعتزالي ولكنه أراد أن يحل مشكلة الجانب المفهومي في صلة الذات بالصفات، ومن هنا جاء

---

[1] محمود صبحي، في علم الكلام، المرجع السابق، ج2، ص318.

[2] عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ط02، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995، ص214.

[3] البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان، د.ط، مصر:مكتبة ابن سينا، ص195.

طرحه لنظرية الأحوال كحل لذلك الإشكال ، يقول الشهرستاني في هذا الإطار :"عند أبي هاشم أي الله عالم لذاته بمعنى أنه حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة، وأنها لعلم الصفة على الذات لا لانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات "[1]ويدلل أبو هاشم على دعواه بقوله:"إن العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت ...وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى عرض وراء الذات..فتعين بالضرورة أنها أحوال"[2].

ولذلك يرى أبو هاشم أن كونه عالما حال هي صفة وراء كونه ذاتا وكذلك كونه قادرا وحيا..الخ، فالأحوال عند أبي هاشم إذن اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولكنها ثابتة عنده، وهي لا تدرك منفردة وإنما تدرك مع الذات (تجنبا للتعدد أيضا)وتنقسم الأحوال عنده إلى:

ـ مالا يعلل:وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودا.

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص82.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع نفسه، ص82.

_ ما يعلل:وهو كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة، وقد أثبت أبو هاشم "إن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري في معلوماته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها" [1].

أبو علي الجبائي والد أبي هاشم أول من رد على ابنه، وهاجم نظريته الأحوالية حيث أكد أن القول بأن الله عالم لذاته لا يقتضي كونه عالما وجود صفة أو حال توجب كونه عالما، وأرجع أبو علي اشتراك الأسماء في أجناس أو افتراق الأنواع المندرجة تحت الأجناس إلى الألفاظ الدالة عليها فقط أي الموجودات العينية(الأفراد)فإنما تختلف وتتماثل لذواتها المعينة فالسواد والبياض يندرجان تحت جنس فوقهما هو اللون، وهو مجرد لفظ دال على ما يندرج تحته من أنواع، فالاشتراك والافتراق يرجع إلى الألفاظ وأسماء الأجناس.

ورد أبو هاشم على أبيه بأن الاشتراك أو الافتراق هو معنى عقلي صنع اللفظ على وفقه، وإلا فإن ذلك يؤدي إلى إنكار الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات لأن الإنسان يجد في نفسه تصور الكليات بصفة عامة دون ملاحظة الجانب اللفظي ولا العيني، ولم يكن علي هو الوحيد الذي تصدى لنظرية الأحوال البهشمية[2]، وإنما قام عدد كبير من المتكلمين بالطعن فيها[3]، وما تجدر الإشارة إليه أن الشهرستاني أفاض في عرض أدلة المثبتين للأحوال والنافين مبينا مواضع خطأ الفريقين وصوابهما يقول بعد:"أخطأوا من حيث ردوها إلى

---

[1] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المرجع السابق، ص171.

2 البهشمية: نسبة إلى المتكلم المعتزلي أبي هاشم الجبائي(ت321هـ) ، يرى عكس ما يراه المعتزلة أن الصفات عين الذات فأبو هاشم يرى أن صفات الله مغايرة لذاته فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة هي على حيالها، لا كذلك بل مع الذات "انظر الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ج1، و ص92، وانظر أيضا: موسوعة مصطلحات علم الكلام، لسميح دغيم، المرجع السابق، ج1، ص42.

3 انظر :البغدادي، الفرق بين الفرق، المرجع نفسه، ص171، االإسفراييني، التبصير في أصول الدين، تح:كمال يوسف الحوت،ط1، بيروت:عالم الكتب،1983، ص87.

العبارات المجردة وأصابوا من حيث قالوا ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار، أما مثبتو الأحوال فقد أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة، وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل" [1] .

وعلى هذا يرى الشهرستاني أن المعاني والحقائق ذات اعتبارات ثلاث :اعتبار ما في ذواتها وأنفسها، حيث تكون حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص، واعتبارها من حيث هي موجودة في الأعيان حيث تتعين وتتخصص، وباعتبارها إلى الأذهان حيث تعم وتشمل ومن عرف هذه الاعتبارات زال إشكاله في مسألة الحال"[2].

ورغم أن فكرة الأحوال ارتبطت بشكل منطقي وفلسفي خاص عند المعتزلة، إلا أنها وجدت عند خصومهم الأشاعرة بعض القبول، لا سيما عند الباقلاني في قول عنه، وعند الجويني في الإرشاد والشامل وعند بعض أئمة الأشعرية كالسلالجي الذي تبناها ودافع عنها في برهانيته[3] فالجويني في الإرشاد يحتضن نظرية الأحوال ويرد على المعترضين عليها بحجج ابن الجبائي معلقا بأنه لا ينبغي أن يخاف ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأن الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء ما لا يمكن إسناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل"[4]. لكن الجويني يتراجع عن موقفه هذا في كتاب البرهان في أصول الفقه [5].

---

[1] عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص140ومابعدها.

[2] عبد الكريم الشهرستاني، المرجع نفسه، ص141.

[3] علال البختي، السلالجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع السابق، ص176.

[4] أبو المعالي الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص93.

[5] انظر :أبو المعالي الجويني ، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية ،ج1.

أما السلالجي باعتباره تلميذا مخلصا للجويني ولتوجيهاته لا سيما تلك التي تضمنها كتاب الإرشاد، فقد كان من الطبيعي أن يسير وفقه في إثبات الأحوال والدفاع عنها، فقد أثبت السلالجي الصفات المعنرية السبع وهذه الصفات لا يمكن عدها من ضمن الصفات إلا على القول بإثبات الحال، فمن نفى الأحوال أخبر أنه لاواسطة بين الوجود والعدم، ولذلك فهي عنده ليت من الصفات، ومعنى إثبات الحال في الصفات المعنوية أن المثبتين يقولون بأن معنى كونه عالما ثبوت صفة أخرى للذات زائدة على قيام العلم بالذات، وهذه الصفات ليست موجودة حيث ترى، ولا معدومة عدما صرفا، بل واسطة بين الموجود والمعدوم، أما النافون للأحوال فيرون أن كونه عالما نعمى قيامه به، وليست هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة خارج الذهن"[1]، فيكون على هذا أحد الأشاعرة القائلين بثبوت الأحوال، ويكون من أوائل من أدخل هذه النظرية وروجها داخل الفكر الكلامي المغربي مادام أن المهدي لم يقل بها بتاتا، نعم إن موقف السلالجي بمن الأحوال كان حافزا لجل المتكلمين المغاربة الذين جاءوا بعده على تبنيها حيث قاموا باحتضان هذه النظرية وأسسوا مواقفهم في الصفات وغيرها على أساسها وكان شراح البرهانية أهم من أثبت الأحوال إقتداء بالشيخ أبي عمروا وعمل على تفصيل الكلام فيها، وكان أبو بكر الخفاف من أوائل من درس البرهانية وما تضمنته من دعوى صريحة إلى تبني فكرة الأحوال، ولذلك قام في شرحه يوضح مفهوم النظرية[2]قال:"الذي يقول بالحال في كون العالم عالما مثلا يبثبت معقولات أربع ذاتا وهو المسمى بالحال المعنوية وهي عبارة عن تسمية المحل لأجل اتصافه بتلك الحال وهي كونه عالما وكذلك في كون الجوهر ساكنا أو متحركا الحكم في ذلك واحد، إلا أن يكون العالم عالما حال شاهدا أو غائبا، والساكن والمتحرك مختصان بالجوهر وكذلك أحكام الألوان، والطعوم والروائح فتكون العالمية أعم كما

[1] جمال البختي نقلا عن أحمد الرهوني، الغنيمة الكبرى بشرح مقدمة السنوسي الصغرى، ص25.
[2] البختي، السلالجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع نفسه ص177.

مثلنا بها "[1]أما اليفرني فقد فصل القول في الأحوال في حقيقتها وفي حكاية المذاهب المقولة فيها فاعترف بأن هناك جماعة كبيرة من الأشاعرة أخذوا بهذه النظرية وقالوا إن الأحوال معلومة مقدورة ، وبعد ذلك ذكر حجج النافين لها المتلخصة في حجتين:"أنه ليس بين الإثبات والنفي واسطة، فالأحوال إن كانت موجودة فقد خرجت أن تكون حالا، و أن التماثل والاختلاف الذي يعتقد مثبتوا الأحوال أنه يكون بالأحوال الزائدة عليها يستحيا أن يكون كذلك"[2].

وقد ألف أحد المغاربة المتأخرين مثل عبد الله الهبطي ت963هـ رسالة في الأحوال أجاب فيها عن سؤال طرحه عليه بعض تلامذته متعلق بحقيقة الأحوال ومفهومها وأقسامها وقول العلماء والمتكلمين فيها، فأجاب الهبطي بالرسالة المذكورة ذاكرا أنه اعتمد في آرائه أساسا على برهانية السلالجي وشروحها، لا سيما شرح اليفرني والرعيني والحدميوي والسنوسي، نعم لقد اعترف الهبطي صراحة بأن الفضل الأكبر في شرح معنى الأحوال المعقد يرجع إلى تلاميذ المدرسة السلالجية، مؤكدا بأن آراء السلالجي هي التي تحكمت في الفكر العقدي المغربي خلال جل القرون التي تلت وفاة أبي عمرو، وهذه وقفة ضرورية ومهمة مع نظرية الأحوال التي تعبر عن الخصوصيات المبدئية في الفكر العقدي لأبي عمرو[3].

أ _ الصفات النفسية:

وهي عبارة عن كل حال تثبت غير معللة وقيل هي كل صفة إثبات لغير معنى على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها، مع بقاء الذات الموصوفة بها[4]، ولقد أثبت السلالجي هذا النوع من الصفات في برهانيته وتعرض للحديث عنها من

---

[1] الخفاف، أبو بكر بن عبد الله، شرح البرهانية مخطوطة الخزانة الخاصة لاحمد بن بيع، ص13.

[2] انظر اليفرني ، المباحث العقلية، المرجع السابق، ص99.

[3] جمال علال البختي، عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص178.

[4] اليفرني، المباحث العقلية، المرجع نفسه، ص136.

خلال الفصول التي خصصها لصفاتها الأربعة وهي القدم والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية[1].

_**صفة القدم**: يقول السلالجي في برهانيته:"والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل يؤدي إلى نفيها ونفيها مع وجودها محال، وما أفضى إلى محال كان محالا، فوجب أن يكون الباري قديما"[2]

فالسلالجي إذن يعتبر القدم صفة نفسية أي أنه صفة إثبات لله تعالى لازمة له غير معللة بعلة وأنها صفة قدم قائمة به جل جلاله .

يقول السلالجي:"والدليل على قدم الصانع أنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث"[3]، هذه هي المقدمة التي ذكرها أبو عمرو في شطر هذا الاستدلال، والملاحظ أنه أسقط المقدمة الثانية والاستنتاج أو النتيجة وتوضيح ذلك أن يقال : لو كان الله حادثا لاحتاج إلى محدث وهي المقدمة الثانية فدل هذا على أنه تعالى قديم وهي النتيجة وقد أوضح شراح البرهانية أن المقدمة الأولى التي ذكرها السلالجيلاتحتاج إلى دليل لأنها معروفة بضرورة العقل لأنه لا بد لكل فعل من فاعل لأن المقدمة الثانية التي أغفلها فدليلها أن الافتقار دليل الحدوث فكل محدث ليس بقديم، وبذلك تكون النتيجة وهي أن الله تعالى غني وقديم[4]، واستكمالا للاستدلال يوضح السلالجي

[1] جمال علال البختي، عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، المرجع السابق، ص179.

[2] محمد العقباني، العقيدة البرهانية والفصول الإيماني مع شرح العقيدة البرهانية،ط01، تح: نزار حمادي، بيروت:مؤسسة المعارف للطباعة والنشر،2008، ص62.

[3] محمد العقباني، العقيدة البرهانية والفصول الإيماني مع شرح العقيدة البرهانية، المرجع نفسه، ص62.

[4] انظر: الخفاف، شرح البرهانية، ص23 والمديوني، شرح البرهانية ، ص310.

أن التساؤل حول محدث للخالق أمر غير معقول لأنه تلزم عنه بالمقاييس البرهانية محالات وأباطيل وهذا معنى قوله:"وكذلك القول في محدثه وذلك يؤدي إلى التسلسل "[1].

يعني أنه كما وقعت الحاجة والافتقار إلى المؤثر وإلى المحدث إذا افترضنا أنه حادث فكذلك القول في محدثه، إذ يفترض الأمر أن يكون له محدث أحدثه، ويفتقر بدوره إلى محدث وهكذا..

وهو يؤدي إلى التسلسل المحال...لأن ما يتسلسل لا يتحصل، مادام أن التسلسل يقصد به أن يكون وجود كل موجود مستفادا من غيره، ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر، كذلك إلى غير نهاية ،إن مجموع الأمور اللانهائية مفتقرة إلى كل واحدة منها، وكل واحد منها ممكن والمفتقر إلى ممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، والمؤثر فيه إما نفسه أو أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه، والأول باطل لأن المؤثر مقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه لزم كونه متقدما على نفسه وهو محال، والثاني باطل لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لا يكون علة في نفسه وإلا لزمه تقدم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علة لنفسه لم يكن علة لذلك المجموع، فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه مخالف له، ولا بد أن يكون واجب الوجوب، وإذا ثبت كونه واجبا لذاته ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي"[2]

وقد أوضح السلالجي دليله السابق مبينا أن التسلسل يؤدي إلى نفينا ونفينا مع وجودنا محال وما أفضى إلى محال كان محالا، ومعنى هذا أن أبا عمرو يثبت أن ادعاء حدث الصانع يؤدي حتما إلى القول بأن له محدثا وبالتالي يتسلسل الأمر، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يتوقف وجود الأول من المحدثات على وجود مالا يتناهى ووجود مالا يتناهى غير ممكن فأدى ذلك إلى وجود الموجودات محال بناء على ذلك الاستدلال، ولكننا عندما ننظر إلى الواقع نجد الموجودات

[1] محمد العقباني، المرجع السابق،ص62.

[2] اليفرني، المباحث العقلية، ، المرجع السابق، ص141

المتعددة المتنوعة ونحن من بينها، فيدل هذا على أن فرض عدمنا مع وجودنا محال لا يقبله العقل، وبما أن القول بحدث الخالق يؤدي إلى التسلسل، وبما أن التسلسل محال وبما أنه يؤدي إلى محال آخر وهو نفينا مع وجودنا...فهذه ثلاث محالات تجعل الادعاء المتقدم باطلا بالقياس العقلي (ما أفضى إلى المحال محال فوجب أن يكون قديما)[1].

ويلاحظ هنا أن السلالجي لم يذكر صفة البقاء مع أنها صفة نفسية ولم يشر إليها صراحة في برهانيته وذلك لأنه يعتبرها داخلة بين كلامه عن صفة القدم، فما دام أنه أقام الدليل على قدمه تعالى، فإن ما ثبت قدمه ثبت بقاؤه، وليس كل ما ثبت بقاؤه يلزم أن يكون قديما. قال المديوني مبررا سكوت أبي عمرو عن هذه الصفة إنه فعل ذلك اكتفاء بما ذكر في فصل حدوث الأعراض لما تقدم دلالة حدوث الأعراض في آخر الفصل قال:" إذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها والقضايا العقلية عامة في مدلولاتها فكان اللازم عن قوله وما ثبت قدمه استحال عدمه لأن كل ما له حقيقة القدم يستحيل عدمه والباري تعالى قديم فيستحيل عدمه كذلك[2].

_ **صفة القيام بالنفس**: يستدل السلالجي على ثبوت هذه الصفة بقوله:" والدليل على ثبوت أنه تعالى قائم بنفسه وجوب اتصافه بأنه حي عليم قادر والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، فلما وجب اتصافه بها حتما وجب أن يكون قائما بنفسه"[3]

ومضمون كلامه أنه يثبت ما أتبت غيره من الاشاعرة من أن القائم بالنفس هو الموصوف وليس صفة، ولقد اعتبر السلالجي أن ما يدل على قيامه تعالى بنفسه واستغناءه عن المحل هو انه تعالى قابل للوصف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها من صفات المعاني، غير أن شراح البرهانية

[1]جمال علال البختي، المرجع السابق، ص 181.

[2]المديوني، شرح البرهانية، المرجع السابق، ص 318.

[3] العقباني، البرهانية مع شرح العقيدة البرهانية، المرجع السابق،ص25.

اعترضوا على استدلال أبي عمرو هنا لكون المستدل به غير برهاني أي أن الدليل المستدل به يحتاج بدوره إلى دليل، فكيف أمكن لأبي عمرو أن يبني دليله على دعوى عارية من البرهان؟

ومن الذي يثبت حقا أنه تعالى متصف بالصفات التي ذكرها السلالجي محتجا بها ولذلك كان عليه أن يبني دليله في هذه القضية على دليل انتهى من تأكيده لا على مجرد دعوى لا نعلم أصدقا هي أم كذب؟ هذا هو الاعتراض الذي وجهه الشراح وغيرهم لدليل أبي عمرو في إثبات هذه الصفة.

والحق أن السلالجي تعرض في موضع آخر من البرهانية بتأكيد دعواه المتقدمة ولكن ذلك جاء بعد هذا الفصل في الفصل الذي خصصه للصفات المعنوية وصفات المعاني، وعموما إذا أردنا أن نلتمس له العذر فإننا نجده في الفهم العام للقواعد الأشعرية إذ أن ابا عمرو اعتمد في استدلاله على قواعد وأدلة من المفترض أن يكون الاتفاق قد حصل عليها مبدئيا داخل المدرسة الاشعرية بل حتى مع الخصوم، لا عبرة في تقديم بعض المباحث أو تأخير بعضها مادام أن الموقف العام من قضايا العقيدة قد تبين عند الموافقين والمخالفين، لهذا قام السلالجي يستشهد بأمر سيبرهن عليه فيما بعد[1].

لقد اعتبر السلالجي أنه لو كان الله صفة لاستحال قيام المعاني به، وإذا استحال ذلك استحال اتصافه بأحكام تلك المعاني، ولكن مادام انه قد ثبت اتصافه بتلك الأحكام فلزم على ذلك أن يكون موصوفا بالمعاني الموجبة لها الواجبة له تعالى عقلا وشرعا فوجب أن يكون قائما بنفسه[2]

[1] جمال علال البختي، المرجع السابق، ص183

[2] انظر مثلا الخفاف الشرح، المرجع السابق، ص 25.

أما الصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني[1]. فقد ذكر شراح البرهانية أدلة عليه موضحين أنه لو اتصفت الصفة بالأحكام التي توجبها المعاني لنتج عنه جملة من المحالات، منها قيام المعنى بالمعنى، ومنها لزوم التسلسل (ومعناه أن الوصف الذي أوجب حكما للوصف الآخر لابد أن يتصف أيضا بحكم آخر وذلك الحكم يوجبه معنى آخر وهكذا إلى غير نهاية) ومنها قلب حقيقة الصفة (أي أن ترجع الصفة موصوفا والموصوف صفة) ومنها لزوم الدور(أي أننا لو قدمنا قيام هذه الموجبات للصفات لأدى ذلك إلى افتقارها)[2].

وبهذا يكون استدلال السلالجي في حدود المعطيات التي بنى عليها صحيحة ويبت أنه تعالى قائم بنفسه، غير أنه بعيدا عن تلك المعطيات يكون السلالجي غير موفق في تعريفه للقيام بالنفس لأنه يدخل عليه الاعتراض المتقدم والمتمثل في مشابهة الجوهر للخالق في استغنائه عن المخصص، ولكن عذر السلالجي هو انه تابع الجويني في جل آرائه وتعريفاته لأن الجويني يقول في الإرشاد مستدلا على قيامه تعالى في نفسه (الدليل عليه انه لة حل محله وافتقر وجوده إليه لكان المحل قديما ولكان هو صفة له إذ كل محل موصوف لما قام به والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني)[3].

_صفة المخالفة للحوادث:

ابتدأ السلالجي استدلاله في هذه الصفة بقوله:" والدليل على أنه تعالى مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس والمتأمل في قول أبي عمرو هذا يعتقد أن السلالجي يقدّم دليلا على مخالفته تعالى للحودث ولكن الأمر على غير ذلك لأنه سيذكر الدليل فيما بعد...إنما أتى أبو عمر بتعريف المثلين في سياق استدلاله على المخالفة للحوادث

[1] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، ص 2.

[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص 14، والمديوني، الشرح، المرجع السابق، ص 334.

[3] الجويني، الارشاد، المرجع السابق، ص 54.

لأن المخالفة لا تثبت في الحقيقة إلا بمعرفة المماثلة وقد تساءل بعضهم عن سبب تركيز السلالجي على المثلين بدلا من التركيز على المثلية فأجاب الخفاف عن ذلك بقوله:"إنه لما كانت المثلية لا تعقل إلا بشيئين تكلم على المثلين وعرفهما دون المثلية"[1]، وقال بعض الشراح:"إنما سكت السلالجي عن المثلية لأنها لا تدخل تحت حد"[2] كما أبطل السلالجي المماثلة بين الله وخلقه يقول الخفاف في ذلك:"أما التضاد فيستحيل تصوره بين الخلق والرب، إذ التضاد يتحقق بين صفتين حادثتين، وقد قام الدليل القطعي على أن الرب تعالى قائم بنفسه فيستحيل كونه صفة على الجملة ويستحيل كونه عرضا، لأن العرض وصف خاص وهو الوصف الحادث، ومحال مع انتفاء جنس الوصف أن يبقى على ما يتوقف على نوع منه وهو التضاد الذي هو من لواحق العرض وفي رفع الأصل رفع لما يتفرع عنه"[3] .

أ/وجوب مخالفته تعالى للجوهر:يقول السلالجي:"العالم كل موجود سوى الله...ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز والعرض هو المعنى القائم بالجوهر..الذي يحتاج في وجوده إلى جسم يوجد فيه، فالعرض إذن لا يفارق الجوهر، والجواهر أيضا أقول إنها لا تفارق العرض، ."[4]

فالله مخالف للجوهر من وجوه الوجه الأول:قال السلالجي:"إن الجوهر حقيقته التحيز، والتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه"[5]، إذن فالجوهر متحيز مفتقر للزمان والمكان .

[1] الخفاف، شرح العقيدة البرهانية، المرجع السابق، ص276.

[2] المديوني، شرح العقيدة البرهانية، المرجع نفسه، ص336.

[3] الخفاف، شرح العقيدة البرهانية، المرجع نفسه، ص27.

[4] محمد العقباني، شرح العقيدة البرهانية، المرجع السابق، ص59/49.

[5] العقباني، البرهانية مع شرحها، المرجع نفسه ، ص49

إن السمة الثانية التي تميز الجوهر هي أن من صفات نفسه قبوله للأعراض فهو لا بد أن يتصف بجنس من أجناسها، ولما كان الأمر كذلك دل على أنه مفتقر، وذلك دليل حدثه، ومن هنا ثبت أن الله مخالف له لأنه تعالى قديم.

الوجه الثاني: في مخالفته تعالى للأعراض يرى فيه السلالجي:"أن العرض لا يبقى زمانيين والرب تعالى قديم وما ثبت قدمه استحال عدمه[1]، يقول الخفاف :"ومعنى هذا الكلام أنه لما كان الباري قديما استحال عدمه وعلى تقدير مماثلته للأعراض فيؤول الأمر وجوب عدم من ستحيل عدمه[2] .

الوجه الثالث:ومضمن هذا الدليل الذي تعرض له السلالجي من قبل أن الأعراض صفات ولذلك لايمكن أن توصف بالأحكام التي توجبها المعاني، لأنه يستحيل أن تقوم الصفة بالصفة، مما يلزم عنه التسلسل، والقلب للصفة عن حقيقتها المحالين[3]، وأما التأليف فقد ثبت لأهل السنة أنه موصوف بالصفات الأخرى من القدرة والإرادة...الخ مما ينبئ بأنه مخالف للأعراض فهو موصوف لا صفة وهي صفات لا يمكن أن توصف قال السلالجي:"والعرض لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب تعالى موصوف بها حتما فتقرر بمجموع ما ذكرناها تقديس الرب سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث، فوجب أن يكون مخالفا لها[4].

_ صفة الوحدانية:

ما تجدر الإشارة إليه بخصوص هذه الصفة أن السلالجي لم يوافق ترتيب الجويني في الإرشاد، بل وضعها في خاتمة الحديث عن الصفات النفسية والوحدانية التي هي إحدى تلك الصفات،

[1] علال البختي، المرجع السابق، ص179.

[2] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص29.

[3] اليفرني ، المباحث العقلية، المرجع السابق، ص153.

[4] السلالجي، البرهانية وشرحها، المرجع السابق، ص57.

بالصفات المعنوية وصفات المعاني، أما الجويني في الإرشاد فقد وضعها في موضعها الطبيعي ضمن الصفات النفسية، فما هو السبب في مخالفة السلاجي للإرشاد بخصوص هذه الصفة ولماذا أخرها إلى ما بعد انتهائه من الحديث عن صفات المعاني ؟.

اتفقت كلمة كثير من شراح البرهانية على أن السر في تأخير السلاجي لمبحث الوحدانية يعود إلى اجتهاد قصد به الرد على المعتزلة والفلاسفة، وذلك أنه لما كان مذهبهم القول بإنكار الصفات لاعتقادهم بأن إثبات المعاني الموجبة في حقه تعالى يوجب التعدد في الذات الإلهية فقاموا بإنكارها، فكأن السلاجي بتأخيره الحديث عن صفة الوحدانية يقول لهم :"يا معشر طالبي الحق لا تتوهموا أن إثبات الصفات يقدح في الوحدانية بعد تحقق ثبوت الصفات، بل الصفات ثابتة على ما استدل به من قبل "فلما تقرر ثبوت الصفات المعنوية وصفات التي قدمها على صفة الوحدانية، أخذ يبين تحقق الوحدانية بعد ثبوت تحقق الصفات دفعا للإيهام وزوالا لما خطر بالبال من الإشكال"[1]، وما ينبغي الإشارة إليه أيضا أنه وقع خلاف بين المتكلمين في حقيقة صفة الوحدانية، فمنهم من اعتبرها صفة سلبية، لأنها عبارة عن نفي الكثرة وهو رأي أكثر المتكلمين، ومنهم من اعتبرها من الصفات النفسية كالجويني وغيره والباقلاني في أحد رأييه[2].

ومن خلال قراءة نص البرهانية المستدل على وحدانية الله تعالى يتبين لنا أن السلاجي وافق رأي بعض متكلمي الأشاعرة الذين اعتبروا الوحدانية صفة نفسية، وهذا ليس غريبا لأنه قول شيخه، الجويني، والملاحظ على استدلال السلاجي في هذا الموضع تبين عن طروء أمر جديد على أسلوبه الاستدلالي لم يستعمله في العقيدة من قبل وهو توظيف الدليل الشرعي حيث نجده يحتج بنص قرآني ولم يكتف كعادته في البرهانية بالدليل العقلي، ولكنه دعمه هذه المرة بالدليل

[1] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص38، واليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص179.

[2] لمزيد تفصيل انظر:الرازي، المطالب العالية، المرجع السابق، ج2، ص151والجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص69 .

النقلي رغم ميل السلاجي إلى مخالفة المنهج الاستدلالي العام الذي كان سائدا في عصره أثناء إثارة القضايا العقدية، ورغم عزمه على سلوك العقلاني البرهاني في المحض، إلا أنه في إثباته للوحدانية لم ير مانعا من اعتماد الدليل القرآني المعزز للدليل العقلي، لا سيما إذا كان النص الشرعي يحمل في مضمونه إشارة واضحة للدليل العقلي، فكيف استدل السلاجي إذن على وحدانيته تعالى بالتفصيل؟[1].

الدليل العقلي: يقول السلاجي:"والدليل على وحدانية الله أنه لو قدرنا إلهين اثنين وقدرنا من أحدهما إرادة تحريك جسم ومن الثاني إرادة تسكينه، في تلك الحالة بعينها لم يخل من ثلاثة أحوال:إما أن تنفذ إرادتهما، أولا تنفذ إرادتهما جميعا، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني ومحال أن تنفذ إرادتهما جميعا لاستحالة اجتماع الضدين، ومحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعا لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذن في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته والعجز ينفي الإلهية، لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال محال، وكذلك القول في الاتفاق لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما، وما ثبت قدمه استحال عدمه، فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنية عن وصف الألوهية[2].

لا يخفى أن دليل السلاجي يدعى عند المتكلمين بدليل التمانع، هذا الدليل الذي ذاع ذكره واشتهر وانتشر الاستدلال به عند كل المتكلمين، حتى أننا لا نكاد نعثر على فرقة من فرق الكلام، وكل فرقة تدعي أنها أقعد به من غيرها[3].

---

[1] علال البختي، السلاجي ومنهجيته الأشعرية، المرجع السابق، ص191/190.

[2] العقباني، البرهانية وشرحها، المرجع السابق، ص28.

[3] بالنسبة للأشاعرة فقد ذكر الأشعري هذا الدليل في اللمع، الباقلاني في التمهيد، الجويني في الإرشاد والشامل، الإيجي، المواقف، أما المعتزلة انظر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول ، والماتريدية انظر أبو المعين النسفي.

وتفصيل دليل السلالجي كما يوضح شراح البرهانية أن يقال إن المدعي الذي يدعي وجود إلهين متصفين بكل الصفات التي تليق بالإله الحق ينبغي أن يواجه بالبرهان التالي: لو قدرنا أننا إلهين اتجهت إرادتهما الخاصة الأول نحو تحريك الشيء والثاني إلى تسكينه، فلا يخلو إما أن يتحرك ذلك الشيء ويسكن في نفس الوقت، وهذا عند المتكلمين محال لاستحالة اجتماع الضدين، وإما لا يتحرك ولا يسكن وهو محال أيضا لقول السلالجي:"إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته"[1].

وللإشارة فإن استعمال المغاربة لدليل التمانع لم ينتشر في البداية إلا بواسطة مؤلفات الجويني وقد كان للسلالجي الدور الواضح للترويج لهذا الدليل من خلال البرهانية المختصرة،[2].

ب_الصفات المعنوية: فضل السلالجي الحديث في البرهانية عن الصفات المعنوية قبل الحديث عن صفات المعاني في ذلك مخالفة للترتيب الذي سار عليه المتكلمون لأن صفات المعاني هي الموجبة للأحكام، والموجب مقدم على الموجب ولكنه فعل ذلك باعتبار أن الصفات المعنوية أسبق إلى الأفهام، ولأنها متفق عليها مع المخالفين، عكس صفات المعاني التي تنوع الخلاف حولها، وأيضا لأن الصفات المعنوية دالة على المعاني[3]، وقد قدم السلالجي الحديث عن الصفات المعنوية اقتداء بأستاذه الجويني.

حصر السلالجي الصفات المعنوية في ثمانية وهي:كونه تعالى حيا، عالما، قادرا، مريدا، سميعا، بصيرا، متكلما، مدركا، إلا أن ما يلزم توضيحه في هذا الشأن هو أن المثبتين لهذه الصفات طريقين في الاستدلال عليها.

---

[1] العقباني، البرهانية وشرحها، المرجع السابق، ص65

[2] علال البختي، السلالجي ومنهجيته، المرجع السابق، ص194.

[3] اليفرني، المباحث العقلية، المرجع السابق، ص153.والمديوني، الشرح، المرجع السابق، ص978.

الطريق الأول: ويعتمد على نفي النقائص عنه تعالى، فبانتفاء الجهل والعجز والكراهة والموت والصم والعمى والخرس وغيرها، تثبت أضدادها من الصفات الكمالية الموجبة لهذه الأحكام، لأن عرو المحل عن الشيء ونقيضه محال وبهذا تثبت الصفات المعنوية.

الطريق الثاني: يقوم على أن الفعل يدل على الفاعل، فالفعل المتقن الرصين لا يمكن أن يصدر إلا من عالم ينبغي أن يكون حيا ثم إن خالف الأصوات المختلفة يلزم أن يكون مميزا لها ولا يكون ذلك إلا من سامع...وهكذا تثبت تلك الصفات صفة بعد صفة [1].

إذن ما هو الطريق الذي اتبعه منهما السلاجي في إثبات الصفات المعنوية؟.

_ **صفة العلم**: انطلق السلاجي في الاستدلال على الصفات المعنوية بالتعرض لصفة العلم ثم القدرة أولا، وهذا أمر لم يجر عليه عرف المتكلمين، لأن الترتيب المعتاد عندهم يستلزم البدء بالقدرة لأن الذي يعلم بحدث العالم ووجوده يبحث عن موجده وصانعه، ثم يبحث عن قدرته لأن القدرة هي المؤثرة في إيجاد العالم، بعد ذلك يقصد إلى البحث في الإرادة لأن القادر لا بد أن يكون قاصدا إلى الفعل قطعا، كما أنه ينبغي أن يقصد إلى ما يعلم، إذ القصد إلى الشيء يستدعي العلم به، فيطلب الأمر الوقوف مع العلم وعلى هذا فقد قدم المتكلمون القدرة على الإرادة، والإرادة على العلم في ترتيبهم للصفات المعنوية، إلا أن أبا عمرو أخذ بغير هذا الترتيب في برهانيته[2]، ولم يعرض السلاجي في برهانيته لتعريف صفة العلم، وإنما اكتفى بالإشارة منذ بداية الاستدلال إلى أن العلم والقدرة مترابطان لما بينهما من العلاقة، إذ لا يتأتى الفعل إلا بعد العلم، ولذلك أدمج أدلة الصفتين في بعض فقال:"والدليل على أنه تعالى عالم قادر استحالة

[1] انظر المواقف، الإيجي، المرجع السابق، ص285 والاسفراييني، المرجع السابق، ص285.
[2] جمال البختي، السلاجي، المرجع السابق، ص197.

صدور الفعل الرصين المحكم المتقن من غير عالم ولا قادر، وثبوت لطائف الطبع، وما تتصف به السماوات والأرضون، وما بينهما من الانتظام والإتقان دليل على أنه عالم قادر"[1].

إن الاستدلال على علم الله يتم إما عن طريق نفي نقيصة الجهل عنه تعالى ويكتفي في هذا الطريق بالقول إنه إذا لم يكن الله عالما فسيكون جاهلا، وبنفي هذا النقص يتأكد أن الله لا يمكن أن يكون إلا عالما، أما الطريق الثاني فيرتبط بأثر العلم وهو الإتقان، واختيار شيء دون شيء دليل على العلم بحقيقته، وهذا الطريق الثاني له وجهان الوجه الأول:أن يقال إن الله مريد وكل مريد عالم فالله تعالى عالم، لأن القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة، فكون المريد مريدا مشروط بكونه عالما، ويلزم من وجود المشروط وجود الشرط بخلاف العكس"[2]

أما الوجه الثاني:فينبني على أن أفعال الله متقنة حكيمة وكل من كان كذلك وجب له العلم

بتلك الأفعال، فيؤدي هذا إلى أن الله عالم، ويبدو أن السلالجي سلك في منهجه الوجه الثاني من الطريقة الثانية من أجل إثبات علمه تعالى، فهو قد أثبت كونه تعالى عالما بصدور الفعل الحكيم المتقن عنه وبما تتصف به السماوات والأرضون، وما بينهما من الانتظام والاتقان[3]. وتأكيد دليل أبو عمرو واضح لأن ثبوت إحكام وإتقان أفعاله تعالى يدل عليهما المشاهدة وهي ضرورية، وقد علم بالاستقراء والاختبار أن من صدرت منه هذه الأحكام فلا بد أن يكون عالما فدل الدليل على صدق استدلال أبي عمرو، وثبت أن الله عالم"[4].

---

[1] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، 3/2.

[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص156.

[3] السلالجي، البرهانية، المرجع نفسه، ص 3 .

[4] علال البختي، السلالجي،المرجع السابق ص198.

_ صفة كونه قادرا:

القادر حسب تعريف الرازي:"الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى، بحسب الدواعي المختلفة"[1]، والقدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على ويتصور ممن قام به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل[2]، وأما المقدور فهو ما تعلقت به القدرة وهو إما إحداث المقدور بالقدرة القديمة أو اكتساب المقدور بالقدرة الحادثة هذا عند الأشاعرة القائلين بأن الإنسان لا يخلق أفعاله وإنما يكتسبها، لقد عرفنا أن السلالجي أثبت لله صفة القدرة كسائر المتكلمين، وقد قدمنا أن السلالجي استدل على ذلك الثبوت بقوله:"إن القدرة ثابتة لله استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المبين من عالم وقادر، وثبوت لطائف الصنع، وما تتصف به السماوات...على أنه عالم قادر"[3].

ومفهوم من كلام أبي عمرو أن دليل قدرة الله هو صدور هذا العلم بما فيه من أشياء مختلفة ومتنوعة، فهو سبحانه الذي أحدثها، فلو لم يكن قادرا لكان عاجزا ولاستحال صدور الفعل الرصين منه[4]، قال:"الدليل على ذلك أنه تعالى محدث وكل محدث قادر، فالباري تعالى قادر، بيان المقدمة الأولى أن العالم حادث وكل محدث لا بد له من محدث...وبيان المقدمة الثانية وهي أن المحدث قادر، لأن القادر هو من يأتي منه الفعل، وإذا صح حدث العالم، بمعنى سبق العدم عليه لزم أن يكون فعلا مقدورا لقادر"[5]، فدليل السلالجي يستند إلى أثر الفعل الإلهي، فهو العلامة الدالة على قدرة الله، وأنه محدث العالم.

[1] فخر الدين الرازي، المطالب العالية، المرجع السابق، ج3، ص9.
[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق ، ص156.
[3] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، 3/2.
[4] علال البختي، السلالجي، المرجع السابق، ص199.
[5] اليفرني، المباحث، المرجع نفسه، ص155/154.

أما المسألة الأخرى المتعلقة بالقدرة الإلهية فهي مسألة قدرته على جميع المقدورات،"فالثنوية والمجوس زعموا أنه قادر على الشرور، والنظام يرى أنه لا يقدر على خلق القبائح والشرور والجهل، والبلخي يرى أنه لايقدر على مثل مقدور العبد"[1]

والأشاعرة تخطأ كل الآراء السابقة، وتثبت أنه تعالى قادر على جميع المقدورات، ودليلهم كما يقول اليفرني:"أن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله تعالى هو الإمكان لأن كل ما عداه إما الوجوب وإما الإمتناع، وهما يحيلان المقدور به، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين سائر الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدوريته لله تعالى، فلو اختصت قادريته بالبعض دون العض افتقر إلى مقتض، وذلك يدل على حدوثه وهو باطل وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب إلا يوجد شيئا منها بقدرة الله تعالى وهو المطلوب [2]، وهذا ما أوجزه السلاجي في قوله:"والدليل على استحالة تناهي المقدورات جواز وقوع أمثال ما وقع والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه استحالة وقوعه، وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان وكذلك المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام"[3].

_ صفة الإرادة:

عرف الرازي الإرادة بأنها:"صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ومن غير تكوين[4]، وقد اختصر البغدادي رأي الأشاعرة في الإرادة الإلهية في قوله:"أجمع أصحابنا على أن إرادة الله مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء، كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن ضده، وقالوا أيضا إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي

---

[1] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص94/39.
[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص155.
[3] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، 3.
[4] الرازي، المطالب العالية، المراجع السابق، ج3، ص175.

إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه خيرا كان أو شرا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله، ولا ينتفي ما يريده الله[1]، وأدلة الأشاعرة على إرادة الله تنحصر في دليلين هما:

الدليل الأول:أنا وجدنا أفعال الله تعالى بعضها متقدم وبعضها متأخر مع أن ما تقدم كان يجوز أن يتأخر في حكم العقل، وما تأخر كان يمكن أن يتقدم، وأذا كان الأمر كذلك افتقر ذلك التقدم أو التأخر إلى مخصص، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح، ولا معنى لكونه مريدا لأن خاصية الإرادة إنما هي التخصيص،.

الدليل الثاني:أن وقوع الأمثال دون بعض واختصاصها بأوقات وصفات ومقادير على القصد والقصد إلى بعض الأشياء دون بعض يقتضي صفة يخصص بها مثلا عن مثل، وتلك الصفة هي الإرادة [2]، والسلالجي كبقية الأشاعرة يذهب إلى القول بأن الله مريد فقال:"ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها دليل على أنه تعالى مريد [3].

ويعني هذا عنده أن اختصاص الأفعال بأماكنها ومقاديرها الخاصة الموجودة عليها بدلا من الأماكن والمقادير الأخرى التي يمكن أن تكون عليها دليل على إرادة خصصتها بها هي عليه، فالسلالجي إذن اعتمد دليل الاختصاص لإثبات الإرادة الإلهية، لان تأثير الإرادة إنما هو التخصيص في الزمان أو المكان أو الصفة أو المقدار[4].

---

[1] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابق، ص102.

[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص166/159.

[3] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، 3.

[4] علال البختي، السلالجي، المرجع السابق، ص201.

ومجمل القول أن السلاجي استدل على الإرادة الإلهية بمتعلقاتها وهي الأفعال الدالة على التخصيص.

_ صفة كون تعالى حيا:

عرف اليفرني الحي :"الدارك الفعال، قال وقيل:الحي الذي لم يزل موجودا، بالحياة موصوفا،لم تحدث له الحياة بعد الموت، ولا تعرضه الموت بعد الحياة، أما الحياة صفة قائمة بذاته تعالى لأجلها صح اتصافه بسائر صفات المعاني[1]، هذا هو التعريف الذي اتفق عليه الأشاعرة.

وقد اختصر السلاجي دليل كونه تعالى حيا في قوله:"وثبوت هذه الصفات يعني صفات القدرة والعلم ...الخ دليل على أنه تعالى حي لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء الشرط[2]،ومقصود كلامه إن ثبوت الصفات السابقة دليل على حياته سبحانه فلما صح ثبوتها ثبت أنه تعالى حي وهذا قياس على الشاهد، إذ يشترط في العالم القادر المريد أن يكون متصفا بالحياة، فوجب على هذا القياس أن يكون الغائب جل وعلا حيا أيضا والشرط لا يتخلف شاهدا ولا غائبا عندهم ، وبما أن هذه الصفة (الحياة)غير متعلقة بشيء عكس الارادة القدرة والعلم المتعلقين بالمرادات والمقدورات والمعلومات، فقد استدل السلاجي على ثبوتها وفعل ذلك جل الأشاعرة كذلك بدلالة الشرط والمشروط إذن من المحال حصول العلم والقدرة والإرادة من غير الحي [3].

[1] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص161.

[2] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، 3.

[3] علال البختي، السلاجي، المرجع السابق، ص203/202.

_صفتا كونه تعالى سميعا وبصيرا:

وبالرجوع إلى استدلال السلالجي السابق نجد انه يثبت أن الله تعالى سميع بصير بنفي النقص عنه، فمعنى كونه سميعا بصيرا ، أن السمع والبصر من صفات الكمال ، وقد قام الدليل على قال السلالجي في ذلك:"ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا...إذ كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما، فلما استحالت النقائص عن الباري سبحانه، وجب أن يكون سميعا بصيرا [1]، فالسلالجي هنا استدل على هاتين الصفتين بطريق نفي النقص عن الله تعالى.

وجوب اتصافه بالكمالات واستحالة النقص عليه، لأن كل عار عن صفات الكمال ناقص، وكل ناقص محتاج وكل محتاج جائز فلو كان الله تعالى عن ذلك ناقصا لكان جائزا، وهو نقيض الوجوب الثابت له[2]، يقول السلالجي:"إن كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما...فلما استحالت النقائص عن الباري سبحانه قطعا وجب أن يكون سميعا وبصيرا[3] إذن إتصاف الله بالكمال يوجب كونه سميع بصير.

_ صفة كونه تعالى حيا :

عرف اليفرني الحي بأنه : العارك الفعال قال و قيل الحي الذي لم يزل موجودا بالحياة".

_صفة كونه متكلما :

استدل السلالجي على صفة كونه تعالى متكلما بقوله أو كذكر القول في الكلام ...إذ كل قابض للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعري عنهما فلما استحالت النقائص على

[1] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، ص 3.
[2] علال البختي، السلالجي، المرجع السابق، ص204.
[3] السلالجي، البرهانية، المرجع نفسه،3.

الباري سبحانه قطعا وجب أن يكون ... متكلما [1]، و يظهر أن السلاجي استدل في إثبات هذه الصفات أيضا بطريقته في إثبات السمع و البصر ألا و هي طريقة نفي النقص أو الآفة عنه سبحانه ، فالسلاجي يرى أنه تعالى حي ، و الحي يصح وصفه بالكلام أو ضده و هو الخرس، و بما أن الخرس نقص فيستحيل على الباري أن يتصف به ، فتعيين اتصافه بالكلام ضرورة لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده . قال اليفرني : أما إنه تعالى حي فقد تقدم و أما إن كل حي قابل لهذه الصفة أو ضدها فلا امتناع اتصاف الموتى بها ، و أما إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده[2] فلأنه لو خلا عن الضد للزم الخلو عن النقيضين وذلك محال ،و أما إن الكلام صفة كمال فقد اتفق عليه العقلاء، وما إن ضده نقص هو الخرس فمعلوم بالضرورة ، وأما وجوب اتصافه تعالى بالكلام فلما تقدم من أن كل ناقص محتاج و قد تقدم أن الباري واجب الوجود فلا يكون ناقصا و الإجماع أيضا يدل على نفي النقائص عنه.[3]

_صفة كونه تعالى مدركا :

لم يثبت أكثر المتكلمين هذا الحكم ضمن الصفات المعنوية و اكتفوا بالأحكام السبعة السابقة معتبرين أن الإدراك يندرج مع العلم ، ودليلهم على ذلك أنه لو لم يكن الإدراك بلا علم فيكون رائيا للشيء لامسا له غير عالم بوجوده ،و إذ فقد العلم جامعه الشك في وجوده مع رؤيته و لمسه ، و ذلك محال فالقول بأنه ليس بعلم محال[4]، بينما ذهب الجويني و السلاجي وخيرهما إلى إثبات هذا الحكم متميزا عن العلم حيث ذكروا أنه حكم ثامن من أحكامه تعالى

[1] السلاجي ، المرجع السابق، 3

[2] علال البختي السلاجي ومنهجيته الأشعرية ، المرجع السابق ، ص 207

[3] اليفرني ، المباحث العقلية ، المرجع السابق ، ص 165

[4] البختي ، السلاجي و منهجيته الأشعرية، المرجع نفسه، ص 208

المعنوية و قد استدلوا على رأيهم بعدة حجج ووجوه أحدها أن الإدراك يتعلق بالموجود والمعدوم و ثانيهما أن الإدراك في الأعمى فإنه يعلم الأشياء ولا يدركها.[1]

يقول السلالجي : وكذلك القول في الإدراك ... إذ كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما فلما استحالت النقائص على الباري تعالى قطعا وجب أن يكون مدركا،[2] ثبت السلالجي أن الله مدرك و بالطريقة نفسها في نفي النقيصة عنه سبحانه فقد أثبت أبو عمرو لله هذا الحكم كما أثبت كونه سميعا بصيرا و متكلما لأنه سبحانه متصف بصفات الكمال و الإدراك واحد منها فلو لم يكن تعالى مدركا لوجب ان يكون غير مدرك وهذا محال لأن النقص يدفع إلى الافتقار المفضي إلى حدوث و الجواز و الله واجب الوجوب فنتج عند السلالجي أن الله مدرك لا محالة[3]

ومجمل القول في إثبات الصفات المعنوية لدى السلالجي أنه:

- استدل على القدرة بإيجاد الفعل و على العلم بإتقان الفعل و إحكامه و على الإرادة بتخصيص الفعل بأحد الجائزات عامة .
- استدل على كون الله حيا بدلالة الشرط على المشروط إذ محال حصول العلم و القدرة و الإرادة من غير الحي .
- أما استدلاله على كونه تعالى سميعا وبصيرا و متكلما فبطريق التنزيه و نفي النقائص عن الله تعالى ، لأن وجود هذه الصفات في حقه كمال و عدمها نقص و النقص على الله محال و اتصافه بالكمال واجب فوجب اتصافه بأنه سميع ،بصير،متكلم،مدرك.

[1] اليفرني ، المباحث ، ص 169
[2] علال البختي نقلا عن السلالجي ، البرهانية ص
[3] علال البختي ، السلالجي ، المرجع السابق ، ص 209

• **مسألة رؤية الله:** رؤية الله في الآخرة من المسائل الكلامية المتنازع عليها و التي لم يعرف لها الاتفاق بين المتكلمين و هو بحث متفرع عن البحث في الصفات و كان إثبات الرؤية بالأبصار أو نفيها مرتبطا بالموقف من الصفات الخبرية.

قال السلاجي :و الدليل على جواز رؤيته[1] فالسلاجي عندما اعتبر الرؤية من الجائزات لاشك أنه يقصد بالجائز ما هو جائز على الله و ليس واجبا عليه أو مستحيلا فيجوز على الله أن يرينا نفسه.[2]

والدليل عند السلاجي على جواز رؤية الله تعالى أن الإدراك شاهد يتعلق بالمختلفات والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها و إنما يؤول اختلافها إلى أحوالها و الإدراك لا يتعلق بالأحوال ، إذ كل ما يرى و يميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود [3]

فالدليل العقلي الذي أورده السلاجي لإثبات الرؤية هو دليل الوجود و قد أورد اليفرني شرحا مطولا لدليل السلاجي هذا في قوله: الباري موجود و كل موجود يصح أن يرى فالباري يصح أن يرى أما المقدمة الأولى و هي أنه تعالى موجود فقد تقدم تقريرها و أما تقرير المقدمة الثانية و هي أن كل موجود يصح أن يرى ، فلأن صحة الرؤية حكم و كل حكم لابد له من علة ، والرؤية تتعلق بالمختلفات التي هي الجواهر و الأعراض فاعلة المصححة لرؤيتها إذن إما أن تكون ما وقع به الاتفاق بين الجواهر و الأعراض أما وقع به الاختلاف أو مجموع الأمرين ، لا جائز أن يكون مابه من الاختلاف أو مابه من الاتفاق معا و إلا لزم تعليل الحكم المشترك بين المختلفات معللا بعلل مختلفة و إنه محال فلم يبق إلا أن يكون المصحح للرؤية ما به الاشتراك

---

[1] السلاجي ، البرهانية، المرجع السابق، ص 4

[2] البختي علال، السلاجي، المرجع السابق، ص 223

[3] السلاجي، البرهانية، المرجع نفسه، ص 4

لا غير ، وما وقع به الاشتراك بين الجواهر و الأعراض إما أن يكون عدما أو وجودا لا جائز أن يكون عدما لأن العدم لا يصح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية و إذا بطل أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية و إذ بطل أن يكون العدم علة له تعين أن تكون العلة ما به الاشتراك بين الجواهر و الأعراض من الصفات الوجودية العامة، و هي إما الوجود أو الحدوث أما الحدوث فلا يصح أن يكون هو العلة لوجوه: أحدهما : أنه يصح رؤية الأجسام في حال بقائها ولا حدوث في حال البقاء ، و ثانيهما أن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم فيكون العدم جزءا من الحدوث و العدم لا يكون علة و لا جزء علة ،و ثالثهما: لو كان الحدوث هو العلم للزم على أصول المعتزلة رؤية العلوم و القدر و الإرادات لكونها حادثة و هو خلاف أصولهم وهذه الوجوه كلها تدل على بطلان كون الحدوث علة فلم يبق إلا أن يكون علة الرؤية الوجود ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي إذ يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى و هو محال و الوجود مشترك بين الشاهد و الغائب ، فإذن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته و إذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته تعالى "[1]

المطلب الثاني: النبوات والإمامة ومسائل كلامية متفرقة

أولا: النبوات والإمامة

[1] اليفرني ، المباحث العقلية ، المرجع السابق، ص 192/191

يقصد بالأمور السمعية عند المتكلمين تلك الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوات أو تلك التي ترتبط بالسمع كالمعاد و أسباب السعادة من الإيمان و الطاعة و الكفر و المعصية.

1_ النبوّة :

أ_ الرسالة والنبوة :

الرسالة عند الأشاعرة هي " قول الله أرسلتك و بعثتك فبلغ عني "[1] ، أما النبوة فهي الإخبار عن الله بواسطة الشيء المؤيد بالمعجزة المثبتة صدقه " و قد أكد الأشاعرة أن النبوة لا ترجع إلى ذات النبي و لا إلى عرض من أعراضه المكتسبة ولا إلى علمه بربه ، بل هي من الله و نعمه يتفضل بها سبحانه على عبده و هي خلقه مستعدا للرسالة و حاصلة أنها راجعة إلى الله لمن اصطفاه من عباده قد نبأتك و جعلتك رسولا إلى من أريد ."[2]

ب_ حكم النبوة :

يرى السلاجي أنه من الجائز بعث الرسل و يظهر ذلك في قوله : " ومن الجائزات انبعاث الرسل عليهم السلام و تأييدهم بالمعجزة و لها شروط " [3] يشرح العقباني في قول السلاجي هذا بقوله :" يعني أن بعثه تعالى للرسل عليهم السلام ليس واجبا عليه خلافا للمعتزلة و ليس محالا خلافا للبراهمة بل هو جائز أن يكون و جائز ألا يكون ."[4]

---

[1] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 337 ، اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص 205

[2] الإيجي، المواقف، المرجع نفسه، ص 337 ، اليفرني ، المباحث، المرجع نفسه، ص 205

[3] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، ص 87

[4] السلاجي ، البرهانية ، شرح العقباني، المرجع السابق، ص 87

وهذا الرأي نفسه رأي الأشاعرة باتفاق بينهم و دليلهم بأنه "لا معنى للرسالة غير قول الله لمن اصطفاه من عباده أرسلتك فبلغ عني ولا يخفى جواز ذلك عقلا و لهذا فلو فرضنا وقوع ذلك أو عدمه لم يلزم منه محال لذاته و لا معنى للجواز إلا ذلك ."[1]

إذن حسب رأي الأشاعرة أن الله يفعل ما يشاء فقدرته نافذة مطلقة و من ذلك فله البعث الرسل و له عدم ذلك يقول الخفاف : ليس محالا أن يختص الله واحدا من خلقه بأن يجعله سفيرا بينه و بينهم و ذلك بأن يسمعه علامة بغير واسطة كموسى عليه السلام أو بواسطة فذلك لا يؤدي إلى إحالة في نفسه و لا إلى إحالة راجعة إلى الرسل عليهم الصلاة و السلام"[2] أما المعتزلة فيرون أن إرسال الرسل أمر واجب على الله لذلك ربط القاضي عبد الجبار الكلام في النبوات بمسألة العدل الإلهي فقال :" إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفنا إياها لكي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه ومن العدل ألا يخل بما هو واجب عليه."[3] وقد ردّ الأشاعرة على المعتزلة في قولهم بوجوب إرسال الرسل على الله مستندين إلى أنه استحال أن يكون العقل موجبا فيستحيل كل ما يتفرع عنه أي على إيجابه ، إن ما أوجب العقل إما أن يكون لفائدة المخلوق أو الخالق و محال رجوع الفائدة إلى الله لما فيه من قيام الأعراض بذاته و إما إن كانت الفائدة راجعة على المخلوق فلما كانت المنافع لذات و المضار آلام و اللذات و الآلام أعراض فلا يخلو أن يكون رجوعها في الدنيا أو الآخرة و باطل رجوعها في الدنيا لأن التكليف بالشرائع تعب للمخلوق بغير فائدة حاصلة و إن قدّرت الفائدة في الآخرة فذلك غيب و لذلك لا يستفاد وجوبها بمجرد العقل لولا الشرائع ."[4]

---

[1] اليفرني ، المباحث، المرجع السابق، ص 206
[2] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص 46
[3] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، المرجع السابق، ص 563
[4] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص 47/46

وإذا كان الأشاعرة والمعتزلة متفقون على وجود النبوة سواء بوجوبها أو جوازها فإنهم واجهوا خصما لدودا تمثّل في البراهمة الذين رفضوا رفضا قاطعا وجود لنبوات و شكّلوا بذلك تحدّ كبير أمام المتكلمين المسلمين الذين تجنّدوا للرد على البراهمة و دحض حججهم و ادّعاءاتهم نذكر من ذلك رد الباقلاني في التمهيد و الجويني في الإرشاد و البغدادي في كتابه أصول الدين فالباقلاني في التمهيد يخصص حيّزا هاما من كتابه للإجابة عن أقوال البراهمة الذين يقوم إنكارهم على اعتبارات أقواها أن انبعاث الرسل لا يخلو إما أن يأتي بما تجوره العقول أو تحيله فإن كان الثاني فهو باطل و إن كان الأول فإن العقول تعنى عن بعثهم إذ هي متكلمة به مدركة له فيكون إرسال الرسل مجرد عبث ."[1]

وقد رد الأشاعرة على هذا الزعم انطلاقا من أن التحسين و التقبيح الذين استند إليهما قول البراهمة ليس من جهة العقل وحتى على فرض أن ما ذكره المخالفون صحيح فإن الأمور قسمان : قسم يستقل العقل بمعرفته و إدراكه و قسم لا يستقل بإدراكه فالأول كالعلم بافتقار العالم إلى صانع حكيم و فائدة إرسال الرسل تأكيد ما أثبته العقل بالنقل و قطع عذر المكلف من كل وجه ، و القسم الثاني لا تستقل العقول بمعرفته كالعبادات كلها مأمورها و منهيها و مباحها لأن العقل لا يعرف بمجرد أن الصلاة طريق النعيم و أن الإفطار في رمضان يؤدي إلى العذاب الأليم و كذلك في باقي العبادات ."[2]

لكن بماذا تتم معرفة الرسول ؟ فالأشاعرة و منهم السلالجي يرون أن معرفة الرسول لا تتم إلا بشاهد و هو المعجزة فالمعجزة تتنزل منزلة رسول الملك إذا أتى قوما فقال لهم أنا رسول الملك إليكم و علامة رسالتي خاتمه أو سيفه أو تاجه و هو هذا ،فإذا علموا ذلك للملك صدقوه و

---

[1] ولهم اعتبارات أخرى : انظر التمهيد للباقلاني، المرجع السابق، ص125 وما بعدها والإرشاد للجويني، المرجع السابق، ص 257 و ما بعدها

[2] انظر الجويني، الإرشاد، المرجع نفسه،ص 258، و المديوني، الشرح، المرجع السابق، ص 593

امتثلوا أمره ، فالمعجزة إذن هي وسيلة معرفة صدق مدعي الرسالة ."[1] لذلك قال السلاجي : ومن الجائزات انبعاث الرسل و تأييدهم بالمعجزات ."[2]

فقصر صدق الرسول على ظهور معجزته ، يقول الجويني في هذا الصدد :" إن قيل هل في المقدور بسط دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا ذلك غير ممكن فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو إما أن يكون معتادا و إما أن يكون خارقا للعادة فإن كان معتادا يستوي فيه البر و الفاجر فيستحيل كونه دليلا و إن كان خرقا للعادة يجوز وجود ابتداء من فعل الله تعالى فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها."[3]

ج_ حقيقة المعجزة :

عرف البغدادي المعجزة بقوله : ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى عن المعارضة ."[4] و عرف الرازي المعجز بأنه :" أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ."[5]

وقد قسم الأشاعرة المعجزة إلى نوعين : نوع وجودي : يوجد غير معتاد (كقلب العصا حجرا و فلق البحر) و نوع منعي يمنع من المعتاد كمنع السحر من التأثير مع أنه جرت العادة به ."[6]

---

[1] علال البختي، السلاجي، المرجع السابق، ص 253

[2] السلاجي، البرهانية ، المرجع السابق،ص 4 / شرح العقباني، المرجع السابق، ص 86

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق ، ص 278

[4] البغدادي، أصول الدين، المرجع السابقن ص 170

[5] الرازي، المحصل، المرجع السابق،ص 201 ، ايفربي، المباحث، المرجع السابق، ص 209.

[6] البختي، السلاجي، المرجع السابق، ص254

وقد نقل اليفرني عن شيوخه أن دلالة المعجزة على ثمانية أركان : منها ماهو استدلالي و هو العلم بحدث العالم و بأن العبد لا يخلق أفعاله .

1- العلم بأن الله هو الفاعل لكل شيء
2- العلم بأن العوائد مرتبطة في جميع خلق الله
3- العلم بأنه تعالى قادر على نقض العوائد و من المعجزة عندهم ماهو ضروري وهو
4- تصديق الرسول إذا ادعى الرسالة و تحدى بها وظهرت المعجزات على يده موافقة لدعواه و عجز غيره عن معارضتها .
5- العلم بأن ما ظهر منه ليس تخيلا بل هو حق ثابت
6- غثبات كلام الله بطريق الشرطية و لابد للعالم أن يخبر عن معلومه
7- انّ كلام الله تعالى لابد أن يكون صدقا حقا متعلقا بالمخبر عنه على ماهو عليه حسب تعلق العلم به ."[1]

بهذه الصورة وبهذه التقسيمات و الأركان عالج الأشاعرة موضوع المعجزة في مستهل حديثهم عنها و السلالجي متفق معهم في هذه الآراء لأنه يبني مواقفه في البرهانية على أساسها، ويرتب أدلته على اعتبار تبني هذه القواعد."[2]

• **العادة ومدلولها عند الأشاعرة** : إن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما تميز به علم الكلام الأشعري القول بالعادة التي نادى بها الأشاعرة للاستدلال بالمعجزة على صدق النبي ، فالمقصود بالعادة عندهم .

---
[1] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص 210/209
[2] علال البختي ، السلالجي، المرجع السابق، ص 254

لقد كان الغزالي خير معبر عن رأي الأشاعرة هذه القضية إذ رغم أن الباقلاني كان قد تعرض لمبدأ العادة قبله في التمهيد ، إلا أن الغزالي كان أكثر تدقيقا و أوسع اهتماما بالرد على الفلاسفة القائلين بالاقتران الضروري بين الأسباب و المسببات و بالتالي توجه إلى شرح معنى العادة عند أصحابه ."[1]

فيرى الغزالي أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا و ما يعتقد مسببا ليس ضروريا بل كل شيئين ليس هذا ذلك و لا ذاك هذا و لا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .[2] فالري و الشبع و الأكل و الاحتراق ... و كا ما يشاهد من المقترنات في الطبيعة إنما حصل اقترانها بقدرة الله سبحانه لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق لأن الله يستطيع أن يخلق الشبع في إنسان دون أكل كما يمكن أن يخلق فيه الموت دون قطع الرقبة و هلم جرّا."[3]

وجوابا عن اعتراض يقدمه خصوم الأشاعرة من الفلاسفة حول أن هذا الرأي يجر إلى ارتكاب شناعات و محالات لأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها يؤدي إلى جواز أن يكون بين يدي الإنسان سباع ضارية و نيران مشتعلة و جبال راسية و أعداء مستعدون للإجهاز عليه وهو لا يراها لأن الله لم يخلق له الرؤية كما أن من وضع كتابا في بيته قد يتحول على هذا القول بنظرية الأشاعرة إلى غلام أو حيوان ... الخ ، يقول الغزالي جوابا عن هذا "[4]و نحن لا نشك في هذه الصورة التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم بفعلها و لم

---

[1] علال البختي ، السلاجي، المرجع السابق،ص 255

[2] الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تح: موريس بويج ،د.ط، دار الشروق بيروت 1990 ، ص 195 وما بعدها

[3] الغزالي ، تهافت الفلاسفة، المرجع نفسه ، ص 195

[4] علال البختي ، السلاجي، المرجع السابق ، ص255

ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع و يجوز أن لا تقع و استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه ."[1]

وعلى هذا فالغزالي و معه مجموع الأشاعرة يرون أن الاقتران الضروري بين الحوادث الطبيعية لا حجة عليها إلا المشاهدة و المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء بل حصوله عنده أو معه و لا تدل على أنه لا عليه سواه و الدليل العقلي يبطل أن يكون الفعل مستندا إلى الأشياء الجامدة (النار في إحراقها) وادّعاء ذلك مجرد تحكم فالفاعل هو الله ، إن الأشاعرة يرون أن موقع كل الأحداث في العالم هو الباري سبحانه ."[2]

أما منشأ التعارض المزعوم في الأسباب و المسببات فهو العادة التي أخبرتنا أن الأشياء تقع بعضها بعد بعض فأصبح التلازم الذهني عندنا مرسخا لذلك في العقول ، ولما كان هذا التلازم ليس ضروريا لأن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء جاز خرق العادة باجتراح المعجزات لأن الرابطة المسببة ... رابطة اعتبارية ذاتية ."[3]

_ شروط المعجزة :

[1] الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، المرجع السابق، ص 199

[2] علال البختي، السلاجي ، المرجع نفسه ، ص 256

[3] موريس بويج ، مقدمة التهافت، المرجع السابق، ص 28.

يقول السلالجي : " ومن الجائزات انبعاث الرسل عليهم السلام و تأييدهم بالمعجزة و لها شروط منها : أن تكون فعلا لله خارقة للعادة و أن يقع التحدي بها و أن تكون موافقة للدعوى وأن يعجز المتحدون بها عن المعارضة و الإتيان بمثلها ."[1]

وإذا كان السلالجي قد اكتفى بذكر خمسة من هذه الشروط فإن الخفاف وافقه على هذا الحصر أما اليفرني فقد أضاف إلى شروطه شرطين آخرين هما أن تكون المعجزة مقترنة بالتحدي و أن تكون في زمن التكليف أما المديوني فقد أضاف إلى شروط أبي عمرو خمسة شروط أخرى : الشرطان اللذان أضافهما اليفرني و ثلاثة شروط أخرى انفرد بها وهي ألا تقع المعجزة على وجه يكذبه وأن تكون بقول النبي أو فعله متعلقة و أن تكون فعلا أو مقاما مقام الفعل ، إن الملاحظة الأساسية التي نلاحظها على إضافات الشراح هي أن ما أضافوه من شروط كان يمكن الاستغناء عنها أو دمجها في بعض الشروط الخمسة التي ذكرها السلالجي ."[2]

وفيما يلي شرح للشروط التي ذكرها السلالجي للمعجزة :أن تكون المعجزة فعلا لله : يقول العقباني في شرحه لهذا الشرط :" أي لا تكون من مقدورات البشر التي يفعلها نحو السحرة فإن للمعجزة من العجب مالا ينتهي السحر لمثله و قد كان السحرة متوافرين زمن موسى عليه السلام مالا يتوافروا كذلك في زمن من الأزمنة ثم قطعوا أن السحر لا ينتهي على قلب العصا مثل ذلك الثعبان العظيم و أيضا فإن غاية الساحر أن يريك الشيء على خلاف ما هو عليه و المعجزة ليست كذلك فإن ما تواتر عنه عليه السلام من إشباع الخلق الكثير من الطعام و الماء القليل لا يمكن فيه معنى السحر و لو كان ما فعله و هما ما شبع الجائع ولا روى العاطش "[3]

---

[1] السلالجي ، البرهانية، شرح العقباني، المرجع السابق، ص 87

[2] جمال علال البختي ، السلالجي ومنهجيته الأشعرية ، المرجع السابق، ص 256

[3] السلالجي البرهانية ، مع شرح العقباني ، المرجع السابق ص 89/88

الشرط الثاني: أن تكون خارقة للعادة : أن لا تكون معتادة و رغم أن السلالجي و المتكلمين يشترطون هذا لصحة المعجزة إلا أن تحققه عند بعض الناس غير الأنبياء لا يعني أن ما جاؤوا به يعتبر دليلا على أنهم رسل من عند الله ، لأن المعجزة لا تذل على الرسالة مقارنة لها فالخوارق للعادات تظهر مثلا للسحرة و الكهان و الكذابين و الأولياء و ستظهر للدجال ... غير أن معجزة الرسول تختلف عن أعمال و خوارق غير الرسول من حيث إنه يستحيل المضاهاة والتقليد في حقها و يعجز من يجابه بها عن دفع التحدي لأنها فعل معجز."[1]

ويضيف العقباني شرح هذا الشرط بقوله : " واعلم أن خرق العادة يكون بوجهين :

أحدهما: أن يفعل شيئا ليس في مقدور البشر عادة فعل مثله كشق القمر

الثاني: أن يمنع غيره من أن يفعل مثل فعله الذي جرت العادة أن يفعل ذلك الغير مثله مثل أن يقوم في محفل فيقول أنا أقدر أن أقوم ولا يقوم أحد منكم أن يقوم فيعرضون على أنفسهم القيام فلا يستطيعونه و يستطيعه هو دونهم فهذا كله معجز ."[2]

الشرط الثالث : أن يقع التحدي بها : يقول الخفاف في شرحه لهذا الشرط : لو وقع خارق للعادة دون أن يتحدى به المتحدي لم تختص دلالته بطائفة عن طائفة ولا بمكلف عن مكلف بل تكون نسبته إلى جميع الخلق نسبة واحدة فإذا وقع المعجز على وقف المتحدي كانت منزلته في تصديق الرسول منزلة قوله سبحانه : صدق عبدي فيما قال أنا أرسلته إليكم و بالتحدي بالرسالة ووقوع المعجزة على وفق دعوى المتحدى "[3]

[1] سعيد سعيد، الخطاب الأشعري في دراسة العقل العربي الإسلامي ، ط1، لبنان: دار المنتخب العربي ، 1992 ، ص 137

[2] السلالجي ، البرهانية مع شرح العقباني ، المرجع نفسه ص 89

[3] الخفاف، الشرح، المرجع السابق ، ص 49

إذن فالتحدي شرط أساسي للمعجزة به تدل على صدق النبي.

الشرط الرابع: أن تكون موافقة للدعوى : قال العقباني في شرح هذا الشرط : يحتمل أن يريد لعوى النبوة احترازا عن أن يقول آية نبوتي أن يكلمني هذا الحجر فيقول له الحجر إنك كاذب ولست نبيا و هذا و إن كان خارقا للعادة إلا أنه غير موافق لما ادعاه من النبوة و يحتمل أن يريد موافقا لما يدعيه في ذلك الخارق مثل أن يقول آية نبوتي أن أدعو هذا الحجر فيأتيني فإذا دعاه الحجر فر الحجر منه فهذا خارق إلا أنه غير موافق لما ادّعاه فيه و قد يريد الأمرين معا فلا يكون الخارق معجزا يوافق دعواه في جميع الوجوه لأنه إذا كان مخالفا كان كما ذكرناه و أدل على كذبه منه على صدقه وإن كان خارقا بل ولم يأت بهذا الخارق كان أحسن له و إن كان الجميع يدل على كذبه أعني إتيانه بمثل هذا الخارق و عدم إتيانه بخارق أصلا."[1]

الشرط الخامس :أن يعجز المتحدون عن المعارضة و الإتيان بمثلها فلو أمكن معارضة المعجزة لم يكن هناك تحد وبالتالي لا تحال على صدقها يقول اليفربي في ذلك : و يخرج بذلك السحر والطلسمات و العزائم لأن هذه كلها خوارق و لكنها يمكن فيها المعارضة ."[2]

و يضيف العقباني الشرح الآتي أقول يعني أن القوم الذي يدعي أنه رسول إليهم ويتحداهم

بالخارق أي يستدل لهم على صحة دعواه بالإتيان بالخارق لابد أن يعجزوا كلهم عن الإتيان بمثل ما أتى به واحد منهم."[3]

[1] السلالجي، البرهانية مع شرح العقباني، المرجع السابق، ص 89

[2] اليفربي ، المباحث العقلية في شرح البرهانية ، المرجع السابق ، ص 211

[3] السلالجي، البرهانية مع شرح العقباني ، المرجع السابق ، ص 90

إذن هذه جملة الشروط التي ذكرها السلاجي و التي يجب توافرها في المعجزة لتكون دليلا على صدق دعوى النبي و بالتالي وجوب اتباعه.

_ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم :

وقد جرت عادة المتكلمين في عرض مبحث النبوات ،البدء بإتيان نبوة الأنبياء بصفة عامة وردوا من خلالها خاصة على البراهمة النافين لها ثم يشرعون في إتيان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة ردا على منكريها خاصة من أهل الكتاب، و السلاجي كمتكلم لم يشذ عن هذه الخطوات فبعد أن ذكر النبوة و المعجزة كدليل على صدقها أتبع ذلك بالحديث عن نبوة رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم مثبتا نبوته بدلالة معجزاته صلى الله عليه و سلم .

قال السلاجي :" وقد تحدى سيد الأولين و الآخرين محمدا صلى الله عليه و سلم بضروب من المعجزات منها القرآن الكريم وانشقاق القمر و نطق العجم و تكثير القليل ونبع الماء من بين أصابعه عليه الصلاة والسلام و إخباره عن الغيوب التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي فظهرت موافقة لدعواه عليه السلام وامتنعت المعارضة من الخلائق وكل ذلك معلوم ضرورة ."[1] وهنا يؤكد السلاجي أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم تحدى بأنواع من المعجزات تؤكد رسالته ومعجزاته تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول ما نقل بالتواتر كالقرآن ،والقسم الثاني :مالم يبلغ مبلغ الضرورة وهو بدوره نوعان : نوع روي أنه وقع بمشهد من جماعة متوافرين ولم ينكروا عليه (كنبع الماء من أصابعه وإشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير) ونوع ثان ثبت بخبر مستفيض تلقته الأمة بالقبول فهذا يلزم عنه اكتساب العلم لانعقاد الإجماع على صحته ، أما

[1] السلاجي البرهانية ، المرجع نفسه ،5/4

القسم الثالث : فما ثبت بخبر الآحاد و نقله عدد قليل من الناس لكنه تواتر في المعنى فهذا يرجع به الكلام في الإعجاز."[1]

_ معجزة القرآن :

وقد ذكرها السلاجي على رأس معجزاته صلى الله عليه وسلم فهي المعجزة الخالدة التي لم يختلف عليها المسلمون و إعجازه يتمثل في وجوه متعددة منها حسن تأليفه و فصاحة ألفاظه و إيجازها يقول الباقلاني في ذلك :" فأما وجه الدلالة من جهة نظمه فهو أنا نعلم أنه صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بأن تأتي بمثله في براعته و فصاحته و حسن نظمه وجزالته ورصانته و إيجازه واختصاره واشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به أيام المواسم وغيرها مجتمعين و مفترقين ... مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم ومع العلم بما هم عليه من الأنفة ومن عزة النفس... و الحرص على تكذيبه و تشتيت شمله ... فلو كانوا مع ذلك قادرين على معارضة سورة منه سارعوا إلى ذلك ... وفي صرفهم عن هذا الجمع ... أعظم دليل على صدقه صلى الله عليه و سلم ."[2] ويضيف العقباني :" استدل عليه السلام على نبوته بفصاحة القرآن و القرآن خرقت فصاحته العادة أما استدلاله فبالتواتر أيضا وبالآيات المتواترة المصرحة لذلك و أما أنهم عجزوا عن معارضته فدليله أمران : احدهما لو عارضوه لنقل ... الأمر الثاني أنه عليه السلام لما تحدى بفصاحته كان الناس على قسمين تبعة وآخرون كفروا به وإنما تبعه من تبعه لظهور عجز الجميع عن المعارضة."[3]

_ عصمة الأنبياء: من المباحث المتعلقة بمبحث النبوات عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ،وهذا ما لم يغفله السلاجي حيث قال :" ومن أحكام الأنبياء عليهم السلام وجوب العصمة

---

[1] اليفرني : المباحث العقلية في شرح البرهانية، المرجع السابق، ص 228

[2] الباقلاني ، التمهيد، المرجع السابق، ص 129/128/127

[3] العقباني، المختصر، المرجع السابق، ص 28/27

عما يناقض مدلول المعجزة عقلا و عما سوى ذلك من الكبائر إجماعا."[1] يقول العقباني شارحا قول السلالجي في عصمة الأنبياء عليهم السلام "أقول المعجزة دلت على أنه صادق في دعواه النبوة، وفي كل ما يحكيه عن الله تعالى فهذا هو الذي أشار المصنف إلى أنه معصوم فيه عقلا أي لما وجد الدليل على صدقه في هذا وهي المعجزة استحال تخلف ذلك الصدق عقلا الاستحالة وجود الدليل بدون المدلول عقلا ، وهم أيضا معصومون مما سوى ذلك من الذنوب إجماعا هذا معنى كلامه."[2] وما تجدر الإشارة إليه هنا أن المتكلمين متفقين على عصمة الأنبياء في الاعتقاد إلا الخوارج فإنهم يجوّزون عليهم الكفر و الانحراف.

- وكما قال السلالجي فقد أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء فلا يجوز عليهم الوقوع في الخطأ والفواحش وارتكاب المعاصي لا على وجه العمد ولا على وجه الخطأ والنسيان، هذا إذا تعلق الأمر بكبيرة من الكبائر ،... ولو أتى النبي بالكبيرة لوجب الاقتداء به، أما في الصغائر فهناك خلاف."[3] قال الإيجي :" أما عمدا فمنعه الجمهور إلا الجبائي وأما سهوا فهو جائز اتفاقا إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حب أو لقمة ."[4]

وأكد ذلك الجويني في قوله :" الأغلب على الظن عندنا جوازها ، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في أي من كتاب الله ذلك ."[5] وقد ألمح السلالجي بدوره إلى هذا المعنى حيث أعرض عن الحديث عن الصغائر و كأنه يشير إلى أنها مما لم يحصل إجماع أهل السنة فيها على عصمة الأنبياء منها غير أن الخفاف يرى أن من جوز من الأشاعرة وقوعهم في الصغائر فإنما يتعلق

---

[1] السلالجي، البرهانية 4 ، شرح العقباني، ص90

[2] السلالجي، البرهانية مع شرح العقباني، المرجع نفسه، ص 90

[3] جمال علال البختي ، السلالجي ومنهجيته الأشعرية ، المرجع السابق، ص 264

[4] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 59

[5] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص299

بظاهر الكتاب و السنة ."[1] ثم قال : والأولى تأويلها لأنه أبين في حقهم و أليق بمنصب النبوة خلافا لما تقوله الحشوية و القصاص والوعاظ الذين لا خبرة لهم بالحقائق و الأليق بالعصمة و النزاهة . "[2] أما في زمان العصمة فقد اختلف المتكلمون فيها و قد ذهب جلهم إلى أنه لم يمنع عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية وسواء كانت صغيرة أو كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل البعثة بل لا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره غير أن بعضهم رفض إمكانية إرسال الرسول الذي أسلم بعد كفره وذهبت الروافض إلى استحالة إرسال من صدرت منه كبيرة حتى ولو قبل البعثة وزادوا أنه يلزم أن يكون معصوما حتى من الصغائر قبل البعثة .

و أما بعد النبوة فإن الاتفاق حاصل بين أهل الملة و الشريعة على وجوب العصمة لهم من الكذب عمدا ،كل ما يخل بصدقهم فيما دلت على المعجزات على صدقهم فيه من دعوى الرسالة واتفق الأشاعرة على عصمتهم من الكبائر أيضا و اختلوا في الصغائر."[3]

2_ الإمامة:

أ_ حكم الإمامة:

- الحكم العقلي :

---

[1] جمال علال البختي، السلاجي ، المرجع السابق ، ص 264

[2] الخفاف، الشرح ،المرجع السابق، ص 50

[4] راجع اليفرني ، المباحث،المرجع السابق،ص 233 والإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 358 والجويني ، الإرشاد المرجع السابق، ص298

إن أول ما يستوقف النظر في مبحث الإمامة عند السلاجي هو أنه اعتبرها من الجائزات العقلية التي تجوز على الله وليست واجبة عليه."[1] فقد اختلف المتكلمون في وجوب الإمامة قسمين : قسم يرى أنها غير واجبة و هؤلاء انقسموا إلى طائفتين : طائفة قالت بأنه لا يجوز نصب الإمام وقت السلم و العافية و أجازت ذلك في حالة الاضطراب و الحرب (وهو قول بعض المعتزلة) أما الطائفة الثانية فمنعته في جميعا الأحوال (وهذا قول النجدات من الخوارج) أما القسم الثاني فيرى أن الإمامة واجبة وهؤلاء انقسموا بدورهم إلى فرقتين فريق أول يرى أنها واجبة على الله (ويضم هذا الفريق الشيعة الإمامية القائلين بوجوبها على الله لكي يعلمنا سائر المطالب كما يضم الشيعة الاثنا عشرية و الإسماعيلية القائلين بأنه يجب على الله نصب الإمام ليكون لطفا لنا في فعل الواجبات العقلية و ترك القبائح و تبيين الشرائع أما الفريق الثاني : القائلين بوجوبها فقالوا إن وجوب الإمامة ليس متعلقا بالخالق سبحانه و إنما بوجوبها على الناس أما بالنسبة لله فهي جائزة فقط ومع ذلك فقد انقسم القائلون بهذا الرأي إلى طائفتين : طائفة ترى أن الإمامة واجبة على العباد عقلا(وبذلك يقول الجاحظ و أبو الحسين البصري المعتزليين) و الطائفة الثانية ترى أنها واجبة عليهم بالسمع فقط و بذلك قالت فرق أهل السنة و أكثر المعتزلة و الزيدية ."[2]

وبالتالي يكون رأي السلاجي موافقا للطائفة الثانية من الفريق الثاني من القسم الثاني القائل بوجوب الإمامة متعلق بالناس سمعا ، وبالنسبة للخالق جائزة فقط بالطريق العقلي يقول السلاجي : و من الجائزات عقد الإمامة ."[3]

---

[1] علال البختي، السلاجي، المرجع السابق ، ص 275

[2] انظر الرازي ، المحصل ، المرجع السابق، ص 351وما بعدها ، اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص 259، المديوني ، الشرح،المرجع السابق، ص767 وما بعدها

[3] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، 5

وما يمكن ملاحظته أن اختلاف المتكلمين حول وجوب أو جواز الإمامة نتج عنه نقاش حاد في عدة مسائل أهمها : هل الإمامة من مباحث العقيدة أم الشريعة؟ وقد بنى الشيعة رأيهم هذا على أساس نظرية اللطف الإلهي المعتزلية ، حيث ذهبوا إلى أن اللطف واجب على الله سبحانه و تعالى و لما كانت الإمامة من الألطاف فقد صار من الواجب عليه تعالى أن يعيّن للناس من يقوم بتسيير شؤونهم ."[1]

لكن الأشاعرة لا يعتبرون الإمامة من أصول الدين، و هذا ما أكده الجويني بقوله "الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، و الخطر على من يزل فيه يربى على من يجهل أصله و يعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حد الحق ، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا محل للقطعيات فيها."[2]وهذا ما أكد أيضا الغزالي في قوله :" النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات."[3]وربما كان إدراج مبحث الإمامة عند السنة ضمن المباحث الكلامية ردا على الشيعة و غلوهم في الإمامة و جعلها من أصول الاعتقاد و مدارا للحكم بالكفر على من لا يعترف بها .

- **الحكم الشرعي للإمامة :**

لا خلاف بين القائلين من المتكلمين بوجوب الإمامة على الناس لأنها فرض كفاية لا فرض عين .

[1] انظر محمد الزبيدي ، مقدمة تحقيق الإمامة من أبكار الأفكار للآمدي ، ط: دار الكتاب بيروت ، 1992 ، ص 9

[2] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق ، ص 345

[3] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص 147

ب_الوجوه التي تنعقد بها الإمامة :

يقول السلاجي :" ليس من شرطها أن يكون الإمام منصوبا عليه ، بل تثبت نصا واجتهادا فهذا ما أجمعت عليه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ."[1] فهو يوافق الأشاعرة في القول بأن الإمامة تنعقد بطريق النص و بطريق الاختبار ، إلا أن طريق النص عنده ليس واجبا.

" والنص الذي أورده السلاجي على وجازته يثير ثلاثة أمور : الأول يتعلق برفض السلاجي أن يكون النص شرطا لصحة الإمامة و الثاني يتعلق باتفاق أصحابه على أن الاختيار و النص هما طريقا التعيين و الثالث وهو إشارته إلى المصدر الذي يستند إليه في إثبات القضيتين الأولى والثانية و هو الإجماع و الوقائع التاريخية لحياة و سيرة الصحابة."[2]

_ **النص ليس شرطا للإمامة** : لما كانت الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية و الإمامية لطفا من الله فقد وجب عليه سبحانه نصب الإمام للناس بنص صريح منه في آياته و يأمر فيه للنبي أن يبلغ ما أنزله في النص على من يخلفه، إن الله الذي شرع الأحكام عند هؤلاء يجب عليه النص على من لا تتم الأحكام إلا بنصبه ، وذلك لطف و رحمة منه بعباده ... ثم كيف يكون الإمام خليفة من الله و رسوله وهما لم يستخلفانه ؟ و كيف يمكن للرسول أن يترك تعيين خليفة مع أنه كان في حياته حريصا على الاستنابة عنه حتى في أقصر رحلاته و غزواته ؟ وكيف تجوز إمامة من اختاره المكلفون و العقل لا يدل على ذلك ولم يرد في النقل

[1] السلاجي ، البرهانية ، المرجع السابق، 5

[2] جمال علال البختي ، السلاجي ، المرجع السابق ، ص 278

ذلك ؟ ... هذه إذن أسئلة استدلالية احتج بها أولئك الشيعة على رأيهم في أن الإمامة لا تتم إلا بنص."[1]

لكن الأشاعرة تصدوا للرد على الشيعة في قولهم بوجوب الإمامة وانعقادها بالنص بأدلة وحجج كثيرة ، فيرى الأشاعرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم "لو كان قد نص حقا على خليفة لكان ذلك بمشهد جماعة لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب أو الخطأ أو بمحضر جماعة يتصور في حقها ذلك ، فإن كان الثاني فلا حجج فيه بالإجماع حتى من المعارضين وإن كان الأول فالعادة تحيل التواطؤ من الجميع على عدم نقل مثل هذا الأمر كما أوضح الأشاعرة أنه إذا كان ناقل النص واحدا فهو أيضا ليس حجة ، وإن كان جماعة فليلزم أن يتتبع و الحال أن الأمر لم يتبع لاختلاف الصحابة في الخليفة."[2]

فالأشاعرة إذن رفضوا إيجاب النص من الشرع في اختيار الإمام ، ووافقهم في ذلك السلاجقي ، في قوله :" ليس من شرطها أن يكون الإمام منصوصا عليه ."[3]

_ طرق ثبوت الإمامة :

النص: إذ لو وجد التنصيص من الرسول صلى الله عليه وسلم على شخص لثبتت كون المنصوص عليه إماما."[4] و لما اختلف المسلمون حول الإمامة و لما جعلها الشيعة أصلا من أصول الدين.

الاختيار : و الدليل عليهم عندهم الإجماع" الذي جرى في الأعصار ولم يبد نكر

---

[1] أحمد صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة ، بيروت : دار النهضة العربية ، 1991، ص89 ، ابن خلدون ، المقدمة ، 587/2

[2] انظر ردود الآمدي ، أبكار الأفكار، المرجع السابق، ص 88

[3] السلاجي ، البرهانية، المرجع السابق، 5

[4] اليفرني ، المباحث، المرجع السابق، ص 261

من عالم على أصل الاختيار ، إذ أن الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تجمعوا في سقيفة بني ساعدة و اختاروا أبا بكر للأمر، و لم ينكر عالم من علماء أهل السنة هذا الاختيار وتقرر الالتزام بنتائجه عن طريق البيعة التي بويع بها أبو بكر ..."[1]

وقد سمى السلاجي هذا الطريق (طريق الاختيار) ب "الاجتهاد" وهو تعبير دقيق لأن الاختيار يستند بدوره إلى مقاييس في المختار ، و بالتالي فإن الأمر يتطلب الترجيح و القياس بين الأشخاص المرشحين لهذا المنصب ، وهذا هو الاجتهاد (الاختيار) الذي يقصده السلاجي والاختيار قد يكون صحيحا ، وقد يكون خاطئا أيضا و الاجتهاد كذلك.

ج- وقد أضاف بعض الأشاعرة إلى الطريقين طريقا آخر هو العهد من الإمام الذي قبله ، ولكنه طريق مختلف فيه."[2] وتسمى هذه الطريقة نصا عند البعض.

ج_ شروط الإمامة :

وضع السلاجي مجموعة من الشروط يجب توافرها في الإمام حيث يقول : ولها شرائط منها:أن يكون الإمام قرشيا ، وأن يكون مجتهدا مفتيا ، وأن يكون ذا كفاية، ونجده عند نزول الدواهي والملمات ، وليس من شرطه أن يكون معصوما إذ لا معصوم إلا الأنبياء عليهم السلام."[3]

_ شرط الاجتهاد و الإفتاء :

يرى السلاجي أن هذا الشرط من أهم شروط الإمامة إذ ينبغي أن يتصف الإمام في نظره بالقدرة على الفتوى في النوازل وإثبات أحكام الواقع نصا واستنباطا لأن من أهم و أكبر مهام

---

[1] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 361

[2] اليفرني، المباحث، المرجع السابق، ص 261

[3] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، 5

الإمام البت في الخصومات ، ولا يتم ذلك إلا كان الخليفة عالما مجتهدا فالأشاعرة يرون أن الاستغناء عن ذلك و الاكتفاء بمراجعة الغير مخالفة للإجماع."[1]

_ الكفاية و النجدة:

وقد أكد السلاجي على هذا الشرط في قوله : " أن يكون ذا كفاية ونجده عند نزول الدواهي والملمات ."[2] ويشرح الخفاف قول السلاجي بقوله:" ويقصد بالكفاية الاهتداء إلى خفي المصالح في معضلات الأمور والاطلاع على المقصود عند تعارض الشرور، ويقصد بالنجدة ظهور الشوكة ووفرة العدة ، وعقد الأولوية وحماية بيضة المسلمين ، والاستظهار بالجنود وسد الثغور... وإلا انقلبت أحواله و أحوال أمته إلى الدمار."[3] فكان السلاجي بذلك موافقا لرأي الأشاعرة في هذا الشرط ، يقول الجويني :" من شرائط الإمامة ... أن يكون الإمام متصديا إلى مصالح الأمور وضبطها إذ نجده في تجهيز الجيوش و سد الثغور وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين لا تنزعه هوادة نفس و خور طبيعة عن ضرب الرقاب و التنكيل بمستوجبي الحدود وبجميع ما ذكرناه تتحقق الكفاية و هي مشروطة إجماعا ."[4]

_ القريشية :

وردت أحاديث متعددة في هذا الشرط منها "الأئمة من قريش " " قدّموا قريشا ولا تقدموها" "الناس تبع لقريش" [5]

[1] الخفاف ، الشرح، المرجع السابق، ص 62

[2] السلاجي، المرجع السابق ،5

[3] انظر:الخفاف، الشرح، المرجع نفسه، 62

[4] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 359

[5] سبق تخريجه

غير أن الأشاعرة الذين قالوا باشتراط القريشية في الإمامة يستندون إلى الإجماع في إثبات هذا الشرط ،ولولا الإجماع لكان هذا الشرط عندهم في محل الاجتهاد نظرا لأن تلك الأخبار الواردة فيه هي مجرد أخبار آحاد لا تفيد اليقين ، مع أنها يمكن أن تؤول."[1]

وما تجدر الإشارة إليه أن السلاجي كان مخلصا لرأي الأشاعرة في هذا الشرط ، فما هي الخلفية التي جعلت السلاجي يتبنى هذا الشرط ؟

إن السلاجي كان يصدر في برهانيته عن مواقف أشعرية كاملة كما كان يصدر عن نفسيته المبغضة لكل انحراف عقدي أو سياسي ... ولذلك كان اشتراطه للقريشية في منصب الخلافة منسجما مع تلك الأسباب ، وموافقا لتوجهه الفكري و النفسي ، إذ أنه كان معارضا لحكم الموحدين الذين استعملوا الدين و الفكر الأشعري مطية للوصول إلى الحكم و لم يكن إخلالهم لهذا المذهب العقدي إلا بقدر ما كان يخدم مصالحهم ، فلم يكن بد من إعلان السلاجي أن الإمامة لا تكون إلا من قريش ومعلوم أن عبد المؤمن بن علي من كومية ... و بذلك يتأكد أن الموحدين ليسوا قريشيين ، بل ولا حتى عربا[2] وحتى نسب المهدي بن تومرت مختلف في وصله بالنسب القريشي ، وبالتالي هذا ما يوجب في نظر السلاجي الطعن في الخلافة الموحدية، فزهد السلاجي واجتنابه للحكام ورفضه المكوث مع عبد المؤمن بمراكش مرتبط بموقفه الخاص من السلطة الحاكمة ."[3] وهذا تأكيد ثان على إصرار السلاجي على اشتراط شرط القريشية .

[1] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 359

[2] جمال علال البختي، السلاجي، المرجع السابق ، ص 283

[3] جمال علال البختي ، المرجع نفسه ، ص 284

ـ إبطال اشتراط العصمة للإمام:

لقد انفرد الشيعة باشتراط العصمة في الإمام من بين سائر الفرق الكلامية ، ويقصد بالعصمة عند أولئك لطف يفعله الله بالمكلف لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك أو هي ما يمنع المكلف معه من المعصية متمكنا منها."[1] أما عند جمهور المتكلمين فلا عصمة لإمام باتفاق بينهم ، وعلى رأسهم السلالجي فقد رفض هذه العصمة و يؤكد ذلك قوله :" وليس من شرطها أن يكون الإمام معصوما إذ لا معصوم إلا الأنبياء عليهم السلام ."[2] قال الخفاف بصدد شرحه لقول السلالجي :" الرسل هم المختارون من خلقه المصطفون من عباده المؤيدون بالمعجزات المظهرون لحجته فمن ادّعى مقامهم أو بعضه أو أضاف إلى نفسه شيئا من صفاتهم فقد ازدرى بحقهم ، ولم يعظم قدرهم ، بل أسقطهم."[3] لكن ما الذي دفع السلالجي إلى التركيز على عدم اشتراط هذا الشرط ؟ هل هذا له علاقة بادعاء ابن تومرت العصمة ؟ فكان من باب الرد على ذلك ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن " السلالجي عاش أجواء سياسية خاصة كانت تسير وفق خطة وتوجيهات محمد بن تومرت مهدي الموحدين و قد عرف بآرائه الفكرية الفقهية و العقدية والأصولية التي نظمت إيديولوجية الدولة ، وبالرغم من التأثيرات الفكرية والدينية التي مارسها ابن تومرت في الفكر المغربي ،إلا أن مواقفه السياسية و بالأصح توضيحاته العقدية و الكلامية في ميدان السياسة كانت ساطعة على مذهبه التلفيقي ... جمع من ضروب الآراء و أنواع المعتقدات ما جعله قادرا على بناء سياسة و مذهبية خاصة أمكن استعمالها في كل المجالات ، واستطاع بواسطتها أن يضمن طاعة المغاربة ويكسب هيبتهم أو

[1] محمود صبحي، نظرية الإمامة، المرجع السابق، ص 107

[2] السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، 5

[3] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص 64

على الأقل أن يضمن سكوتهم و خضوعهم القسري لتوجيهاته."[1] ومن أخطر القضايا التي أثارها قضية المهدية والعصمة حيث ادعى المهدية ثم العصمة لنفسه ، حتى أن هذه الفكرة سرت في الدولة الموحدية عبر حكامها فتبنوها واحتفوا بها ، وحملوا العامة و الخاصة على اعتناقها ، وقد كان موقف السلاجي بالقول بعدم عصمة الإمام رد فعل على انتشار القول بعصمة المهدي بن تومرت .

- **المفاضلة بين الصحابة :**

رأي الأشاعرة في تفضيل الصحابة بالترتيب الآتي : أبو بكر ، عمر ،عثمان، علي ، العشرة المبشرين بالجنة ومن بعدهم."[2] إلا أن الجويني امتنع عن الحسم في القضية بسبب عدم قيام دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض ، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة ، ولا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول ."[3]

أما السلاجي فقد اكتفى في هذه المسألة بقوله :" أفضل الناس بعد نبيهم أبو بكر ثم عمر ثم تعارضت الظنون في عثمان و علي رضي الله عنهم فهم الخلفاء الراشدون المهديون."[4]

ثانيا: مسائل كلامية متفرقة:

1_آراؤه في الفعل الإنساني والعدل الإلهي :

يقول السلاجي :"من الجائز خلق الأعمال فلا يجب على الله تعالى فعل و لا يتحتم عليه ثواب ولاعقاب ، فالثواب منه فضل و العقاب منه عدل يخص من يشاء بما يشاء لا يُسأل

---

[1] جمال علال البختي، السلاجي ، المرجع السابق ، ص 285

[2] الآمدي ، أبكار الأفكار ، المرجع السابق، ص 308، الأشعري ، الإبانة، المرجع السابق ، 18/2

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 363

[4] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق،5

عما يفعل وهم يُسألون " و إن جملة قضايا التكليف و قضايا التحليل و التحريم والتحسين و التقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة و السلام لا مجال للعقول فيها."[1]

- قضية الفعل الإنساني وأن الله خالق الأعمال تتجلى في قوله : ومن الجائزات خلق الأعمال
- قضية تأثير القدرة و الحادثة " بما أن الله هو خالق الأفعال فلا شك أن القدرة الحادثة عند السلالجي لا تأثير لها .
- قضية الإرادة الإنسانية " يخص من يشاء بما يشاء "
- مسألة العدل الإلهي " ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب "
- مسألة الصلاح و الأصلح " لا يجب على الله فعل"
- الحسن و القبح العقليين أو الشرعيين " إن جملة أحكام التكليف و قضايا التحليل والتحريم و التحسين و التقبيح متلقاة عنه صلى الله عليه و سلم "
- قضية الثواب و العقاب " فالثواب منه فضل و العقاب منه عدل "

فمن خصوصيات البرهانية دقة ألفاظها و حسن اختصارها ضمنها زبدة آراء الأشاعرة العقدية.

– **إرادة الله تعالى و إرادة الإنسان** :عبر السلالجي عن موقفه من هذه القضية الكلامية باختصار موضحا أن الله " يخص من يشاء بما يشاء [2] و معنى كلامه أن الإرادة الإلهية مسيطرة على كل شيء فكما أن القدرة هي المخترعة و الخالقة للفعل فكذلك إرادته سبحانه شاملة لكل المرادات و الأفعال ، لأنه يخص المخلوقات بما أراد و إرادة المخلوقات على هذا الأساس لا تصلح أما إرادة الله للترجيح لأنها مفتقرة إلى إرادة الله القديمة التي تنفرد بالقرار النهائي في

---

[1]السلالجي ، البرهانية، المرجع السابق، 5

[2]السلالجي ، البرهانية، المرجع نفسه،4

إيقاع الفعل و تخصيصه بالوجود دون العدم أو العكس.[1] و بهذا يكون السلاجي قد وافق الأشاعرة و تطابق رأيه مع رأيهم في المسألة فقد اتفق الأشاعرة على أن إرادة الله شاملة و هي صفة أزلية قديمة قائمة بذاته سبحانه و تعالى متعلقة بجميع الكائنات فكل مخلوق حادث و كل مخترع بقدرة يحتاج إلى إرادة تخصص القدرة به و جميع الحوادث لا تتفارق في تعلق إرادة الله بها فالله إذن مريد لكل ما في ملكوته من خير و شر و كفر و طاعة "[2]

– **العدل الإلهي** : تتضح معالم التصور الأشعري في العدل الإلهي من خلال عدة قضايا تبتدئ أولا بخلافهم مع المعتزلة في الحسن و القبح العقليين ، ثم في اعتراضهم عليهم بخصوص تنزيه الله عن القبائح ثانيا و تظهر ثالثا في تقريرهم أن لا واجب على الله و تتفرع عن هذه القضايا الأساسية مسائل أخرى تعكس وجه نظر الأشاعرة في الموضوع كموقفهم من وجوب الصلاح و الأصلح و اللطف الإلهي ثم من عدالة التكليف و من استحقاق الثواب و العقاب فهذه هي لقضايا والمسائل التي سنركز عليها لشرح مفهوم العدل عند الأشاعرة و عند السلاجي .[3]

2_الحسن و القبح في تصور السلاجي:

أوضح الجويني رأي المعتزلة في الحسن و القبح بقوله :"قسموا الأفعال إلى الحسن و القبيح وزعموا أن منها ما يدرك قبحه و حسنه على الضرورة و البديهة من غير احتياج إلى نظر ومنها ما يدرك الحسن و القبح فيه بنظر عقلي و سبيل النظر عندهم اعتبار النظر من المحسنات و المقبحات بالضروري منها، بل يعتبر مقتضي التقبيح و التحسين في الضرورات فيلحق بها ، ثم

---

[1] علال البختي ، السلاجي ومنهجيته الأشعرية ، المرجع السابق، ص239

[2] اليفرني ، المباحث العقلية ، المرجع السابق ، ص 202

[3] علال البختي ، السلاجي ، المرجع نفسه ، ص 241

يرد إليها ما يشاركها مقتضياتها ، فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة و كذلك الضرر المحض الذي يتحمل فيه غرض صحيح."[1]

فالحسن و القبح حسب رأي المعتزلة ذاتيان عقليان و أنهما سابقان للشرع .

أما عند الأشاعرة فالشرع هو الحاكم على كل فعل بالوصف الذي يستحقه يقول الجويني :" العقل لا يدل على حسن شيء و لا قبحه في حكم التكليف و إنما يتلقى التحسين و التقبيح من موارد الشرع و موجب السمع ، و أصل القول في ذلك أن الشيء لا يحصل لنفسه وحسنه صفة لازمة له ، و كذلك القول فيما يقبح و قد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس "[2] ومفهوم كلامه أن هناك أفعالا تكون في أحيان حسنة و أحيان أخرى قبيحة مثل القتل فإنه في الظلم قبيح و في القصاص حسن فالحكم بقبح الفعل أو حسنه مرده إلى الشرع لما يترتب عليه من مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب.

وقد وافق رأي السلالجي رأي الأشاعرة في مسألة الحسن و القبح فقال :" الدليل على أن العقل لا يقضي في فعل ما بتحليل و لا تحريم و أن جملة أحكام التكليف و قضايا التحليل و التحريم و قضايا التحسين و التقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة و السلام لا مجال للعقول فيها وأن أصول الأحكام الكتاب و السنة و الإجماع "[3] و قد شرح العقباني قول السلالجي هذا بقوله : "اعلم أن العقل لا يقضي في فعل لا بتحليل و لا بتحريم و لا بوجوب و لا يغير ذلك من أحكام الشرع و السبب في ذلك أن الأفعال كلها ليس فيها حكم قبل الشرع لأن معنى الحكم هو قول الشارع قد حكمت هذا الفعل بكذا أو ما يوافي بمعنى هذا القول فلما لم يوجد هذا

---

[1] الجويني ، الإرشاد ، المرجع السابق، ص229

[2] الجويني ، الإرشاد، المرجع نفسه ص 228

[3] أبو عمرو السلالجي ، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية بشرح العقباني، المرجع السابق، ص 94

القول من الشارع فلا حكم و العقل لايحكم حيث لا حكم بالاتفاق كما في الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش و النائم ، فإنالعقل لا يحكم فيها لا بوجود و لا بغيره "[1]

1- لا واجب على الله عند السلاجي :

يرى السلاجي أن الله لا يجب عليه شيء و ذلك يظهر جليا من قوله : "و من الجائزات خلق الأعمال فلا يجب عليه تعالى فعل و لا يتحتم عليه ثواب و لا عقاب فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل يخص من يشاء بما يشاء"[2] لا يسأل عما يفعل و هم يسألون (الأنبياء23)

فالسلاجي تماشيا مع رأي الأشاعرة في المسألة لا يوجب شيئا على الله لأن الله قدرته شاملة و إرادته كاملة فرأي المعتزلة بوجوب الأصلح على الله يطعن في قدرة الله و يؤدي إلى القول بأنه تعالى يفعل بالطبع و الضرورة [3] ، فالقول بأن خلق الله للشر مستحيل لذاته أو لغيره يؤدي إلى القول بالوجوب على الله و هو غير معقول ،لأن ادعاء ذلك و القول بإيجاب فعل عن فاعل يكون صحيحا إذا كان سيحصل لصاحبه ضرر أو ندم أو عقاب على تركه و الله سبحانه منزه عن ذلك و لا يقوم به شيء من ذلك و بالتالي فليس هناك موجب يسمح بادعاء الوجوب عليه فكل أفعاله عدل و لا يصح أن يقال : لم فعل؟ و لم ترك؟ فهو عدل في كل أفعاله كان ذلك في مصلحة العبد أو على خلافها[4]

[1] السلاجي، البرهانية شرح العقباني، المرجع السابق، ص 95

[2] السلاجي، البرهانية شرح العقباني، المرجع نفسه ، ص 86

[3] انظر الرازي ، المطالب العالية، المرجع السابق، ج3 ، ص 286

[4] الجويني، اللمع ، المرجع السابق، ص112 ، الأشعري ، الرسالة، المرجع السابق،ص243

وتماشيا مع نفي الوجوب على الله قال الأشاعرة أن الله يجوز أن يكلف عباده مالا يطيقون ، يقول الإيجي مؤكدا على ذلك :" تكليف مالا يطاق جائز عندنا ... لأنه لا يجب عليه شيء و لا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد لا معقب لحكمه [1] على عكس المعتزلة الذين يرون في ذلك أمر بمحال و هذا سفه يتنزه الله عنه بالإضافة إلى أن الله عادل و من مقتضيات عدله تكليف العباد بما يطيقه .

ومهما يكن فالأشاعرة في نظرهم لهذه المسألة أي التكليف بما لا يطاق ركزوا على الإرادة و القدرة الإلهية و مفهومها لها مخالف لمفهومها عند المعتزلة في نفيهم للمسألة و كذا على صفة العدل الإلهي المطلقة .

_فكرة العدل الإلهي :

لقد لخص اليفرني آراء الأشاعرة في العدل الإلهي بقوله :" العدل من تصرف في ملكه و الجائر من تصرف في ملك غيره " و لما كان الباري موصوفا بالعدل فله أن يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد لأنه لا يسأل عما يفعل ."[2]

إن تبني الأشاعرة لهذا المفهوم بخصوص العدل الإلهي جاء لحل الإشكال الذي اعترضهم عندما قالوا بخلق الله لأفعال العباد ، و هذا ما دفعهم إلى القول بأن من مقتضيات العدل الإلهي أن يفعل في ملكه ما يشاء و عنه يترتب أن الثواب من الله فضل و العقاب منه عدل فالله يثيب المطيعين تفضلا منه ، ويعاقب العصاة عدلا منه و بالتالي رفض الأشاعرة قول المعتزلة أن الثواب استحقاق للعبد على عمله .

[1] الإيجي، المواقف، المرجع السابق، ص 330 ، النفتازاني ، شرح العقائد، المرجع السابق، ص 63
[2] اليفرني، المرجع السابق، المرجع السابق،ص 204

أما السلالجي فإنه لم يخرج عن الخط الأشعري في مفهومهم للعدل الإلهي فالله " لا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب فالثواب منه فضل و العقاب منه عدل يخص من يشاء بما يشاء لا يسأل عما يفعل و هم يسألون "[1]فالسلالجي و كذا الأشاعرة يرون أن المؤمن مهما ارتقى من درجات الطاعة فإن ذلك لا يعني سببا لاستحقاق الثواب بل هو محتاج إلى فضل الله ورحمته لينال الثواب ، ولو أراد الله أن يدخل ذلك العبد النار فلا يقبح ذلك منه تعالى و لا يعتبر ظلما لأن العبد و عمله كلاهما خلق الله و الله يفعل و يتصرف في ملكه كما يشاء.

فالأشاعرة لا يحيلون أن يغفر الله لفرعون و إبليس والمجرمين و يعاقب بدلهم الأنبياء و الصالحين و لكنه لا يفعل ذلك فقط لأنه أخبر به في كتابه و عن طريق رسله و هو سبحانه صادق الوعد فهذا هو المعنى الوحيد للوجوب عندهم أما ما عذا ذلك فلا يجب عليه شيء من باب العقل ولا الحسن ولا القبح ."[2]

يقول الغزالي مؤكدا ذلك :" ندّعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لا يجب عليه ثواب بل إن شاء أثابهم و إن شاء عاقبهم و إن شاء أعدمهم و لا يحشرهم و لا يبالي إن غفر لجميع الكافرين و عاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية ، وهذا لأن التكليف تصرّف في عبيده و مماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء و كونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم و لا معنى للحسن و القبح و إن أُريد له معنى آخر و ليس بمفهوم إلا أن يُقال إنه يصير وعده كذبا و هو محال و نحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى و لا ننكره ."[3]

---

[1] السلالجي، البرهانية ، شرح العقباني، المرجع السابق، ص 26

[2] علال البختي، السلالجي، المرجع السابق، ص 248

[3] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق ، ص16

ومجمل القول أن آراء السلاجي المطابقة لآراء الأشاعرة في مسألة الفعل الإنساني و التكليف تميل إلى الجبر أكثر منها إلى الحرية و تفوض أمر خلق أفعال العباد إلى الله و أن إثابة المطيع فضل من الله و معاقبة العاصي عدل منه تعالى ، " لكن تبرير هذه المدرسة (الأشعرية) للكثير من المواقف لم يكن مقنعا حتى بالنسبة لبعض الأشاعرة أنفسهم لذلك وجدنا الباقلاني والإسفراييني و خصوصا الجويني في النظامية حاولوا التخفيف من غلواء التمسك بالجبر و نفي الحرية و القدرة الإنسانية ، كما وجدنا الرازي نفسه يعتبر الأدلة في هذا الموضوع و الإشكالات واردة مما جعله يتساءل هب أن الإشكال لازم على الجميع (أي الأشاعرة و المعتزلة) فما الحيلة لنا و لهم في دفعه. "[1]

3_الأسماء و الأحكام :

أ_ الإيمان :

يقول الإيجي في المعنى اللغوي للإيمان :" هو التصديق فكل من صدّق شيئا فهو مؤمن به ."[2] لكن المتكلمون اختلفوا فيما ينعقد به الإيمان شرعا على مذاهب و آراء شتى ،"فذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة و إليه مال كثير من المعتزلة ،وذهب أهل الحديث إلى أن الإيمان بمعرفة بالجنان و إقرار باللسان و عمل بالأركان ، و صار الكرامية إلى أن حقيقة الإيمان الإقرار باللسان فحسب و مضمر الكفر إذا أظهر الإيمان فهو مؤمن حقا إلا أنه يخلد في النار "[3]

[1] علال البختي ، السلاجي و مذهبيته الأشعرية، المرجع السابق ، ص 250

[2] الإيجي، المواقف، المرجع السابق،ص 384.

[3] الجويني، الإرشاد، المرجع السابق، ص 333

وذهب الجبّائي المعتزلي وابنه و أكثر معتزلة البصرة إلى أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل و خالفهم العلاق و القاضي عبد الجبار فقالوا : هو الطاعات فرضا ونفلا"[1] أما الأشاعرة فقالوا أن الإيمان بالله هو التصديق القلبي .

أما السلالجي فقال :"الإيمان هو التصديق فمن صدّق الله بقلبه فهو مؤمن "[2] وهذا يدل على موافقة السلالجي لمدرسته الأشعرية في اعتبار الإيمان تصديق بالقلب فلا يدخل حسبه في مسمى الإيمان الإقرار باللسان و العمل بالجوارح فيكفي تصديق القلب ،وما تجدر الإشارة إليه هنا أن مبحث الإيمان تتفرع عنه مسألة أخرى هي زيادته و نقصانه أي بمعنى آخر هل الإيمان يزيد و ينقص؟

فالأشاعرة عندهم الإيمان لا يزيد ولا ينقص باعتباره تصديقا بالقلب وإلا كان شكا فخالفوا الفقهاء القائلين أن الإيمان بالقلب و نطقا باللسان و عمل بالأركان يزيد وينقص وقد قال الخفاف أن قول الفقهاء إنما يصح :" بالنظر إلى اسم الإيمان ينطلق على الإيمان القلبي ، وما كان موقوفا عليه بتوقف الشرع من أقوال وأفعال و هي التي لا تصح إلا بالإيمان ، فذلك من باب تسمية الشيء إذا دل عليه أو كان منه بسبب وذلك سائغ في اللسان و هو من ضروب المجاز "[3]

ب_ حكم مرتكب الكبيرة :

إن أصل هذه المسألة سياسي بالدرجة الأولى لكنه سرعان ما تبلور و أخذ طابعا عقديا ، أدرج في خانة مواضيع علم الكلام مرابطا ارتباطا وثيقا بمبحث الأسماء و الأحكام، وبصفة

---

[1] الإيجي ،المرجع نفسه ، ص 385

[2] السلالجي ، البرهانية، المرجع السابق5

[3] الخفاف، الشرح، المرجع السابق، ص 57

خاصة بمبحث الإيمان ، فاختلف حكم مرتكب الكبيرة من مذهب كلامي لآخر حسب نسقه المعرفي الذي بنى عليه المسألة وبما أن الأشاعرة يرون من مقتضيات العدل الإلهي أن الله يفعل ما يشاء و ما يريد في ملكه ، و بالتالي يعاقب العاصي عدلا منه و يثيب المطيع تتفضلا منه، كما له معاقبة المطيع و إثابة العاصي لأنه فاعل مختار يتصرف في ملكه كما يشاء ، وقد أكد السلالجي هذا المعنى في قوله : لا يجب على الله تعالى فعل و لا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب فالثواب منه فضل و العقاب منه عدل لا يسأل عما يفعل و هم يسألون."[1]

فحكم مرتكب الكبيرة عند الأشاعرة يوافق موقفهم من العصاة ، يقول السلالجي في ذلك من مات مؤمنا وقد قارف كبيرة ولم يوفق للتوبة عنها فأمره إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه أو شفّع فيه شفيعا أو عاقبه مدة و أدخله الجنة ."[2] فما يمكن ملاحظته هنا أن السلالجي لم يخرج مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان ، ولقد كان السلالجي دقيقا عندما أثار مسألة الشفاعة بعد حديثه عن مرتكبي الكبيرة و كأنه يرد على الخوارج و المعتزلة القائلين إحالة العفو عن مرتكب الكبيرة لأن الشفاعة ثابتة بالنصوص التوقيفية الكثيرة ."[3]

ج_التوبة و قبولها : فالتوبة ترتبط بمبحث مرتكب الكبيرة إذا تاب فإن الله يتوب عليه باتفاق جميع المسلمين .

ويرى السلالجي : أن الأمة اجتمعت على وجوب التوبة و أنها تكون على الفور ولا يجوز تأخيرها وإلا اعتبر ذلك التأخير إصرارا على المعصية ، وأن الله يقبلها إذا توافرت شروطها لأنه تعالى وعد بقبولها ، يقول السلالجي في ذلك:" فمما أجمعت عليه الأمة وجوب التوبة عند

---

[1] السلالجي ، البرهانية ،المرجع السابق، 4، شرح العقباني، ص 98

[2] السلالجي ، المرجع نفسه، ص 98

[3] علال البختي ،السلالجي ومذهبيته الأشعرية، المرجع السابق، ص 269

مفارقة الذنب لأجل ما فات من رعاية حقوق الله ، فإذا توافرت عليها شرائطها فقد وعد الله تعالى بقبولها ." [1]

وبالتالي يكون قد وافق رأي جمهور أهل السنة في المسألة .

د_في بقية السمعيات :

يرى الأشاعرة أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك بالعقل ولا يسوغ إدراكه بالسمع وهي القواعد المتقدمة على علم الكلام معرفة صدقه ثم إلى ما يدرك بالسمع ولا يتقدر أن يدرك بالعقل (وهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ومن ضمنها جملة أحكام التكليف) وثالثا إلى ما يمكن أن يدرك بالسمع و العقل معا التي تدل عليه دلالات العقول و يتصور العلم بكلام الله متقدما عليه ، وعلى هذا الأساس فإن الأدلة السمعية عندهم."[2]

إن لم تكن مستحيلة في العقول ودلت عليها أدلة شرعية قاطعة فيها دون احتمال شبهة في ثبوتها ولا في تأويلها فينبغي الإيمان بها و القطع، وإن كان التأويل ممكنا فيها لا يجوز القطع بها ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن أما إن لم يكن قاطعا أو كان مضمون ذلك مخالفا للعقول فيرى الأشاعرة أن السمع مردود لأن الشرع لا يخالف العقل."[3]

والسلاجي يرى أنه لما كانت الرسالة جائزة ولما كان الرسل مؤيدون بالمعجزات التي تدل على صدق دعواهم ، فإن الرسول محمد صلى الله عليه و سلم أتى بالمعجزات التي لم يستطع أحد الإتيان بمثلها لذا كما قال :" وجب الإيمان بما جاء به صلى الله عليه وسلم من الحشر و النشر

---

[1] السلاجي ، البرهانية مع شرح العقباني، المرجع نفسه، ص 98
[2] علال البختي ، المرجع السابق ، ص 270
[3] الجويني ، الإرشاد، المرجع السابق، ص 302

و عذاب القبر و سؤال منكر و نكير و الصراط و الميزان و الحوض و الشفاعة و أنباء الآخرة جملة و تفصيلا."[1] يقول العقباني في شرح قول السلاجي هذا :" أقول اعلم أن الأشياء التي يخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد قيام معجزته و ثبوت نبوته على ثلاثة أقسام:

- قسم دل العقل على صدق ظاهره كقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (الأنبياء22)
- قسم دل العقل على بطلان ظاهره كقوله تعالى : و السماء بنيناها بأيد (الذاريات 47)
- وقسم يمكن في العقل أن يكون أولا يكون كقوله تعالى في وصف الجنة : ولهم فيها من كل الثمرات (محمد 15)

فالقسم الأول قد لزم النفوس التصديق به بالدليل العقلي أعني أن العقول لا تستطيع أن تكذب بما دل الدليل العقلي عليه و لو لم يرد به شرع فكيف و الشرع قد صرح به .

والقسم الثاني : يجب الإيمان ببطلان ظاهره أعني أن مراد الشرع خلاف ظاهره .

[1] السلاجي، البرهانية مع شرح العقباني، المرجع السابق ، ص 93

و القسم الثالث: يجب بالشرع التصديق به و إحالة ما كان يجوزه العقل من عدم وقوعه والقطع ببطلان عدم وقوعه ... فإذا عرفت هذا و عملت على القطع بضرورة العقل أن هذه الأشياء التي ذكرها المصنف هي من القسم الثالث فقد تقرر عندك وجوب الإيمان بجميعها ."[1]

[1] السلالجي، البرهانية ، مع شرح العقباني، المرجع السابق،ص94

الفصل الثالث:

مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المنهج .

المبحث الأول: المنهج عند ابن تومرت

لقد أحدث ابن تومرت ثورة عقدية في الغرب الاسلامي من خلال تحويل عقائد المغاربة من منهج التسليم والاثبات لمنهج التأويل .

المطلب الأول: حقيقة العلم فضله أقسامه وطرقه:

1_ حقيقة العلم:

أورد ابن تومرت تعريفا للعلم في قوله:"إنه نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص" ويقول:"أما معنى العلم وحقيقته فهو وضوح الحقائق في النفس"[1].

وتعريف ابن تومرت للعلم بأنه نور في القلب يشبه تعبير الغزالي عما حصل له من يقين بأنه نور قذفه الله في الصدر[2]، فهل يكون المهدي يرى العلم حصيلة قلبية غير مكتسبة بالنظر والتأمل ذلك المعنى الذي قد يدعمه قوله في موضع آخر"والعلم نور من عند الله يهدي به من يشاء"[3] ثم يستشهد على ذلك بآيات مثل قوله تعالىيَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا " (النساء174) ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ ﴾(النور 35) فالظلمات هي الجهل، والعلم هو النور وفي الدعاءرسول الله صلى الله عليه وسلم""اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي لساني نورا، وفي سمعي نورا، وفي بصري نورا..."رغب إلى الله سبحانه في موافقته لنور العلم في جميع أموره، وقال لقمان لابنه في وصية حين أوصاه بطلب العلم ومجالسة العلماء ، يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك، فإن الله يحي القلوب

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص274.
[2] الغزالي، المنقذ من الضلال، المرجع السابق، ص91.
[3] ابن تومرت ،**أعز** ما يطلب، المرجع نفسه، ص274.

بنور الحكمة، كما يحي الأرض الميتة بوابل"[1]، ويبدو من تعبير ابن تومرت بلفظ نور يقذفه الله في القلب لمسة صوفية وربما هذا يرجع إلى تأثره بالغزالي.

و"ما أشار إليه من فكرة التمييز في قوله تتميز به الحقائق، فالتعريف بذلك يصبح مفيدا لكون العلم ليس تكشفا على حقائق الأشياء في ذاتها وخلوصها إلى كنهها، ولكنه تمييز بين خصائصها وحقائقها، ويمكن أن نستنتج من هذا أن المهدي يرى أن الوقوف على حقائق الأشياء واكتناه ذواتها أمر غير ممكن وقصارى العلم أن يوقفنا على التمييز بين حقائقها، وهذا الرأي هو الرأي الذي انتهت إليه الأشاعرة في عمومهم"[2].

2_ فضل العلم:

يعرض ابن تومرت لمبحث العلم وفضله فيفتتح به كتابه أعز ما يطلب وذلك بقوله:"أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير...الكلام في العلم على ثلاثة أقسام: بيان فضله وطرقه وتقاسيمه، فأما بيان فضله فعلى ثلاثة أقسام من الكتاب والمعاني والحس، أما الكتاب فآي كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا(طه 114) فلو كان معنى أفضل من العلم لأمره بالزيادة، فلما كان النبي"صلى الله عليه وسلم" أكرم الخلق وأفضلهم لديه، اختار له أفضل المعاني وأعزها وأشرفها وهو العلم، وأما المعنى فوجوه كثيره ذلك أنه قال في الدنيا متاع قليل فقللها وصغرها فيه وشدة الحرص عليه ، إذ فيه عزة الدنيا والآخرة وأما من جهة المحسوس...ثم رأينا هذا العالم مع أن الناس يقتتلون كل القتال وفيها يتنافسون وعظم العلم وجعله خيرا كثيرا أولى بالتنافس بالصنعة

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب،(باب في العلم)، المرجع السابق، ص274.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص262.

يكتسب منها الخير ويجلب بها منافع كثيرة والجاهل لا يجلب منفعة"[1] فالعلم أصل للإيمان وأصل لصلاح الدنيا.

أـ العلم أصل للإيمان:

"ليس من مصدر للهداية بالإيمان وبالتالي للإيمان وبجميع أنواع البر إلا بالعلم، وهو المعنى الذي ألح عليه ابن تومرت في إثباته في أكثر من موضع وقد ساق في سبيل ذلك دليلين عقلي ونقلي:

ـ **الدليل العقلي**: إن الهدى أي الإيمان والضلال والحق والباطل أمران متناقضان وليس من منزلة وسطى بينهما لقوله تعالى:"فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ (يونس 32) والطرق المؤدية إلى الهداية والضلال منحصرة في أربعة لا خامس لها هي: العلم والجهل والشك والظن، وأيما طريق من هذه الطرق أدى إلى أحد المتناقضين(الإيمان والضلال) فإنه لا يؤدي إلى نقيضه فإذا ما تفحصنا هذه الطرق الأربعة أنها تؤدي إلى الهداية(الإيمان) وجدنا الثلاثة الأخيرة لا تؤدي بحال إليها، بل هي مؤدية إلى الضلال وبيان ذلك ما يلي:

•الجهل:"التباس وظلمة وهو أصل للضلال، والدليل على كونه أصلا للضلال، ما أخبر الله تعالى به في كتابه عن أقوام كفرة دفعوا الحق بالجهل وتمادوا على الكفر والضلال فقال تبارك وتعالى:"وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوۡ كَانَ خَيۡرٗا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيۡهِۚ وَإِذۡ لَمۡ يَهۡتَدُواْ

[1] ابن تومرت ، أعز ما يطلب،(الكلام في العلم)، المرجع السابق، ص180.

بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَـٰذَآ إِفۡكٌ قَدِيمٌ " (الأحقاف 11)...وهذا واضح في كون الجهل أصلا للضلال، ومنكره رادٌ لنصوص الكتاب.

•الشك: حيرة وعمى، وهو من أصول الضلال، والدليل على كونه من أصول الضلال ما أخبر به الله به عن أقوام كفرة ردوا الحق بالشك فقل تبارك وتعالى:"أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ ۛ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَـٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٍ "(إبراهيم 9)....وبين تبارك وتعالى أن الشك ضد العلم في قوله:"وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنۡهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا "(النساء 157) أثبت لهم الشك الذي هو ضد العلم، ونفى عنهم العلم وغير ذلك من الآي كثير."[1].

•الظن والظن من أصول الضلال لا يغني من الحق شيئا، والدليل على كونه من أصول الضلال ما أخبر الله به في كتابه عن أقوام كفرة عاندوا الحق وتمادوا على الهوى والضلال باتباع الظن، فقال تبارك وتعالى:" إِنۡ هِىَ إِلَّآ أَسۡمَآءٌ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَـٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ ۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ "(النجم23)

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص39/38.

أثبت لهم الظن الذي هو ضد العلم، ونفى عنهم العلم، وكون الظن من أصول الضلال واضح لا خفاء فيه، ومنكره راد لنصوص الكتاب"[1].

_ **الدليل النقلي**: وذلك من مثل إيراده للآيات التالية التي تفيد أن العلم هو أصل للإيمان قال تعالى" |فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك أولوا "وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰۚ فَبَشِّرۡ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٨﴾ "(الزمر 18/17) ،"۞ أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٩﴾ (الرعد 19)،"وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ "الشورى 52.

ب_ العلم أصل لصلاح الدنيا: يقول ابن تومرت في ذلك:"وأما من جهة المحسوس فإن هذه الصنائع كلها التي جعل الله فيها قوام النفوس والأديان من بناء وحراثة، وخياطة إلى غير ذلك من أسباب المنافع، لو جهل الناس ذلك كله لاختل أمرهم ومعاشهم، وانعدمت المنافع وهلك الجميع، ثم رأينا هذا العالم بالصنعة، يكتسب منها الخير، ويجلب منها منافع كثيرة، والجاهل بها لا يجلب منفعة، تعطل من جميع المنافع، وضاع واحتاج واختل أمر عيشه ودينه فلا يستوي من علم شيئا مع من جهله"[2]،وبالتالي كما أقر ابن تومرت أن العلم أساس لسعادة الآخرة أقر أيضا أنه أساس لعمل الدنيا به تعرف الصنائع وتستجلب المنافع الدنيوية التي لا غنى للإنسان عنها

[1] ابن تومرت ، المرجع، السابق، ص40.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص181/180.

ومهما يكن "إن هذه الفكرة ذات صبغة وعظية، وليست تحليلا للعلم في نطاق النظر كمبحث كلامي، ولكنها تبين عن تأصيل اسلامي"[1] لمفهوم العلم يقوم على اعتبار العنصر العملي المحسوس عنصرا شريفا في قوام العلم، في حين كان هذا العنصر يُهمل في الثقافة اليونانية، وعند المتأثرين بها من الاسلاميين لمفهوم العلم يقوم على اعتبار العنصر العملي المحسوس عنصرا شريفا في قوام العلم "إذ فيه عزة الدنيا والآخرة، والحياة الأبدية، والنجاة في العاجل والآجل...ولا يتوصل إلى معرفة الطاعة والمعصية إلا بالعلم، فكان العلم هو أصل النجاة من المهلكات في الدنيا والآخرة"[2] وربما تأثر ابن تومرت بالغزالي في قوله بأن العلم":فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال"[3]

3_ أقسام العلم:

بعد أن بين ابن تومرت العلم وفضله شرع في بيان أقسامه وطرقه، أورد ذلك بالتفصيل في مؤلفه أعز ما يطلب ثلاثة أقسام، وكذا فعل مع أقسامه فجعلها أيضا ثلاثة ويظهر ذلك من خلال قوله:"ثم نرجع إلى تقاسيمه فنقول أيضا أنها على ثلاثة أقسام:العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما"[4]، وبعدها شرع في تفصيل أقسام كل قسم على حدا .

أ_ **العلم بالدين** على ثلاثة أقسام:

- **العلم بالله**: العلم بما يجب له (الوجود الوحدانية، الكمال)، العلم بما يجوز عليه(إيجاد العالم، إعدامه بعد وجوده، إعادته بعد إعدامه)،والعلم بما يستحيل عليه(التشبيه، الشريك النقائص).

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص165.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص180.
[3] أبوحامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج1، ص13.
[4] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص182.

- **العلم بالرسل**:العلم بما يجب إثباته(الصدق، الأمانة، إتباع الحق)، العلم بما يجب نفيه(الكذب، الخيانة، اتباع الباطل)، العلم بما يجوز عليه(ما يجوز على البشر من الانتفاع الاستضرار والسهو الذي لا ينافي التكليف).
- **العلم بما جاءت به الرسل**:الوحي(الأمر، النهي، الخبر)، التكليف(التقوى الإيمان، والورع وهو الاحتياط في الدين)، الجزاء على التكليف(الحساب، الثواب والعقاب).

ب _ العلم بالدنيا:على ثلاثة أقسام: العلم بمنافعها وبمضارها وبأسباب المعيشة.

ج _ما يتوصل إلى العلم بهما:وهو على ثلاثة أقسام:اللغة فإذا بطلت بطلت الشريعة،الإعراب فإذا بطل بطلت المعاني، وإذا بطلت المعاني بطل الشرع، الحساب فهو أيضا بما يتوصل به إلى معرفة الدين كالصلاة والزكاة.."[1].

وما يمكن ملاحظته أن هذه التقسيمات طغت عليها علوم العقيدة على سائر العلوم الأخرى فإلى جانب تخصيصه كامل القسم الأول لها، نجده يوجه القسم الثاني (العلم بالدنيا) في اتجاها، حيث جعل فرعين منه يصطبغان بصبغة عقدية أخلاقية وهما:العلم بمنافع الدنيا والعلم بمضارها، وفي هذا السياق ينتهي التقسيم بتناسي العلوم الطبيعية وما في مجراها، وقد كان بناؤه يقتضيها حيث يتوصل بها إلى معرفة الدين والدنيا، وضاعت كذلك تفاصيل سائر العلوم الدنيوية في فرع العلم بأسباب المعيشة"[2]، كما يلاحظ أيضا من خلال هذه التقسيمات اهتمام ابن تومرت باللغة والإعراب باعتبار اللغة البوابة الواسعة التي تفهم بها معاني الشريعة، رغم أن لسان قومه بربري، كما اهتم بالحساب وجعله أداة لمعرفة بعض العبادات كأوقات الصلاة.

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص183/182.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه، ص169.

3- طرق العلم:حصر ابن تومرت طرق العلم في ثلاثة طرق هي:العقل والسمع والحس فقال:"ثم نرجع إلى طرق العلم، فنقول: إن طرقه منحصرة في ثلاثة أقسام: الحس والعقل والسمع والحس على ثلاثة أقسام: متصل كالملموسات والمذوقات، منفصل كالمسموعات والأشخاص والألوان، وما يجده الإنسان في نفسه كالجوع والعطش والفرح، وأما العقل فعلى ثلاثة أقسام: واجب (وجوب انحصار الحقائق، وجوب إطرادها، وجوب اختصاصها بأحكام)،جائز: متردد بين الواجب والمستحيل(قلب الحقائق، نقض الحقائق، بطلان الحصر) وأما السمع:الكتاب والسنة والإجماع[1]، وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئك الذين اتخذوا من الإشراق سبيلا إلى المعرفة ومنهم شيخه الغزالي، وقد استدل على هذا الانحصار بدليل نقلي غير مباشر، وهو أن الإنسان لا يسأل يوم القيامة إلا عما أتاه بسمعه وبصره وفؤاده كما يفيدنا قوله تعالى:"وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ (الإسراء36)، فانحصار السؤال فيما تأتي به الطرق الثلاثة دليل على انحصارها في إفادة العلم، كما استدل عليه بدليل آخر عقلي ملخصه أن الموجودات على قسمين:قسم شاهدناه وقسم لم نشاهده، فالذي شاهدناه توصلنا إليه كإدراك الأجسام والألوان والروائح وما في معناها من المحسوسات وما لم نشاهده على قسمين: منه مالا يتوصل إليه إلا بالعقل، مثل معرفة الباري سبحانه، ومنه ما لا يتوصل إليه إلا بالسمع إذ لا مجال للعقل والحس فيه كأخبار الآخرة والجنة والنار[2].

أ- العقل

- **حقيقته**: ما يلاحظ على ابن تومرت من خلال مؤلفاته أنه لم يعطي مفهوما محددا للعقل.

---

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص182.

1 ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص189.

ولكنه بين حقيقته من خلال بيان أقسامه ومبادئه، ففي العقل معان بديهية هي المنطلق والأساس كل معرفة لاحقة، وقد عبر عن تلك المعاني بالضرورة التي تتمثل في ثلاثة مبادئ[1].فقال:"الواجب والمستحيل والجائز، فالواجب: ما لابد من كونه، وهو ثلاثة أنواع وجوب انحصار الحقائق، ووجوب اطرادها، ووجوب اختصاصها، والمستحيل ثلاثة أقسام:قلب الحقائق، نقض الحقائق، بطلان الحصر، و جائز: متردد بين الواجب والمستحيل"[2]،فوجوب اطراد الحقائق أي تواصلها وعدم انقلابها إلى ما يخالفها، ووجوب اختصاصها بذاتها وعدم وجود نقيضها معها، وقلب الحقائق كأن يصير القديم محدثا، أما نقض الحقائق كأن يكون الشيئ الواحد حيا وميتا في نفس الوقت، والجائز كنزول المطر، وهذا الجائز إنما يكون في حقنا، أما عند الله فهو واجب أو مستحيل لأن علمه كاشف لكل شيئ"[3]، وهذه المبادئ العقلية لا خلافة بين المتكلمين حولها .

ب–طرق العقل في المعرفة: يرى ابن تومرت أن العقل في حركته للوصول إلى العلم يستعمل طريقتين: دلالة الأفعال ودلالة القياس، ويظهر ذلك بوضوح في قوله:" فالمدرك بالعقل على ضربين: ما أدركناه بدلالات الأفعال، وما أدركناه بالقياس "[4].

أولا: دلالة الأفعال تقوم هذه الطريقة على مبدأ العلية وأساسها التأدي من الأفعال لإدراك الفاعل، حيث قد استقر في نفوس العقلاء أن الفعل لابد له من فاعل[5] ، وهو ما نبه عليه تعالى:"أفي الله شك فاطر السماوات والأرض"ابراهيم10 .

---

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص172.

[2] المهدي بن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص181.

[3] انظر عبد المجيد النجار،المرجع نفسه، نقلا عن ابن تومرت، رسالة في العقيدة، المرجع السابق، ص230.

[4]ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص158.

[5] ابن تومرت، رسالة في أن الشريعة لا تثبت إلا بالعقل، ص164.

ثانيا: القياس فصل ابن تومرت في معنى القياس وشروطه وتقسيماته، كما نقد بعض أنواع الأقيسة ودعا إلى تركها كونها تطعن في الدين.

ج-مهمة العقل المعرفية:"يقدم معاني تجمع بين الجانب الروحي والإنساني، ومهمة العقل المعرفية:

- المعرفة بالله عز وجل من خلال العلم بالألوهية وصفاتها في الخلق والإيجاد والتنزيه والتمايز فإذا استقر هذا العلم بواسطة العقل عرف العارف ربه .

- معرفة حقيقة الشريعة وأصول علم الدين البديعة لأن مهمة العقل هي تأييد ما جاء به النبي "صلى الله عليه وسلم".

- تمييز الحق من الباطل، بالنظر الحقيقي لأن مهمة العقل هي التفكر في الصواب، وعاقبته وحقيقة معرفته وما يؤول إليه من الصواب والخطأ و الضلال والهدى.

د/مجال العقل:

من خلال حديث ابن تومرت عن العقل نتبين أنه لا يقصر هذه الوسيلة على مجال دون مجال من العلوم، بل العقل يستعمل لاكتساب شتى أنواع المعارف، ولكن هناك مجالان تدعو الحاجة إلى أن يقع فيهما بيان طبيعة العمل العقلي وحدوده، هما: مجال العقيدة ومجال الشريعة"[1].

المجال الأول: عمل العقل في مجال العقيدة:

فالعقل وسيلة أساسية لإدراك حقائق العقيدة، فكيف يصل لإنسان إلى معرفة أن الله موجود وأنه واحد، منزه، ليس الحس طريقا إلى ذلك بالقطع، وليس السمع أيضا لأن هذه المسائل لا

[1] عبد المجيد النجار،المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص179/178.

يصح فيها العلم بالتواتر الذي هو طريق السمع، فلا يكون العقل إلا وسيلة لمعرفتها، فبضرورة العقل يعلم وجود الباري، وبضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه" [1]

فابن تومرت يرى أن للعقل دور كبير في معرفة وجود الله وتوحيده، وأنه بضرورة العقل يعلم وجود الباري، فالضرورة حسبه مالا يتطرق إليه الشك، ولا يمكن للعاقل دفعه، وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء كلهم، قال في هذا الصدد:" استقر في نفوسهم أن الفعل لابد له من فاعل وأن الفاعل ليس في وجوده شك[2]، واستدل على ذلك بقوله تعالى:"۞ قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ"(إبراهيم/10)، ولهذا "فعند ابن تومرت التوحيد من العلوم العقلية علم عقلي وليست النقلية فلا يصح العلم به عن السمع، وبالتالي للعقل دور كبير في تحصيل علم توحيد الباري سبحانه، وفي ذلك يقول:"فأما التوحيد فإن طريقه العقل، وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما"[3].

لكن هل هذا يعني أن ابن تومرت يقول بالتحسين والتقبيح العقليين وأن الرسالة واجبة على الله أم لا؟ على ما يبدو من أقوال ابن تومرت في إرسال الرسل عليهم السلام وأمرهم بتبليغ التكليف للعباد لا يرى بالحسن والتقبيح العقليان بل هما شرعيان،لأن إرسال الرسل عليهم السلام (حسب ابن تومرت) من قبل الله إلى عباده أمر يتصف بالجواز والإمكان، فالله تعالى بمطلق مشيئته قدّر أي الله في أزليته أنه يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده، في زمن قدّره وعلمه وإنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه[4]، فبمقتضى مشيئتة تعالى المطلقة ، يكون التكليف جائزا لا واجباً على الله لأن إرادة الله مطلقة يفعل ما يشاء، كما يقول أيضا في هذا الصدد:"ومنها

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص214.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص214.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص69.

[4] ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص208

أن الله سبحانه مالك الأشياء يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم، ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء فيه، وإنما هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق لهم فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعنا منهم في الدين، وجهلا بحكمة الله تعالى، وذهب آخرون إلى الإستنباط من عقولهم، وتحسين الأشياء على ما أدتهم إليه"[1]، ورغم اهتمام ابن تومرت ببيان الدور الهام للعقل في مجال التوحيد إلا أن هذا الدور يبدو محددا لا يتعدى مجال الإثبات والتصديق بوجود الله والإقرار بوحدانيته، دون محاولته البحث عن الكيف فهو وراء قدرته، وطاقته و هو عاجز عن إدراك الكنه والكيف، فللعقول إذن حد تقف عنده لا تتعداه فقال ابن تومرت في هذا الصدد:"وهو العجز عن التكييف، ليس لها وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل، عرفه العارفون بأفعاله، ونفوا التكييف عن جلاله لما يؤدي إليه من التجسيم والتعطيل وذلك محال وكل ما يؤدي إلى محال فهو محال، لشهادة الأفعال على وجود خالق انفرد بالاقتدار، وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع، يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات إلا من كان في قلبه زيغ"[2].

ويؤكد ذلك أيضا بقوله:"موجود(أي الله) على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدوا على ذلك، مع أنه مخلوق، فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق ، فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق، ولا يقاس على معقول أعجز ليس له مثل يقاس عليه، لا يلحقه الهم ولا يكيفه العقل"[3].

---

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص157.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص217.

[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص217.

وبهذا يكون ابن تومرت قد أعطى دورا هاما للعقل في معرفة وجود الله وتوحيده، دون أن يكون لنفس هذا العقل قدرة على التكييف، لأن الله ليس كمثله شيء لا تحيط به العقول ولا تعرف كنهه الأوهام، وكل ما جال في الخاطر فالله بخلاف ذلك.

المجال الثاني: العقل في مجال الشريعة:

العقل لا يناقض الشرع، فالأحكام الشرعية جارية على سنن العقل، وأنها بالتالي ليست مناقضة له، بل متساوقة معه مسايرة لأحكامه، والدليل على هذه الحقيقة أنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه انقلاب الحقائق بأن ينقلب الواجب جائزا والجائز مستحيلا، والمستحيل جائز حتى ينتهى الأمر إلى اجتماع الضدين وهو محال فما أدى إليه محال.

وينتج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على إدراك الحكمة التي تجري عليها البشري ميسر لاكتشافها، وهو ما أكده المهدي في قوله:"هذه إرادة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها أنها ليست على سنن العقل جارية[1] وهنا نلاحظ تميز ابن تومرت عن المدرسة الأشعرية في اعتبار العقل قادر على معرفة الحكمة الموجودة في الشريعة.

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص217.

المطلب الثاني: مصادر أدلة علم الكلام عند ابن تومرت

أولا: القرآن الكريم ونماذج من الاستدلال على مسائل علم الكلام

سلك ابن تومرت في ثورته الفكرية أسلوب الهدم والبناء، والذي كان من مقتضياته نبذ التقليد والإغراق في الجزئيات الفقهية و تكرير ما كتبه الفقهاء السابقون دون تمحيص، والعودة إلى القرآن الكريم وسنة النبي "صلى الله عليه وسلم" فهما الأصلان الجديران بالاهتمام، وفي هذا دعوة جدية منه إلى الاجتهاد و التجديد الفكري، فلم يكن الجانب العقدي بمعزل عن اهتماماته الفكرية والإصلاحية، بل كان محور دعوته، وقد شغل التوحيد حيزا هاما في ذلك حتى إنه سمى أتباعه بالموحدين، وحاول جاهدا إرساء عقيدة التوحيد الصحيحة كما رآها هو في أوساط المجتمع المغربي.

1 – مدلول النقل عند ابن تومرت:

من الشائع عند المتكلمين إطلاق لفظ السمع للدلالة على النقل، وهذا ما ذكره أيضا ابن تومرت، في معرض حديثه عن الأصل الشرعي.

أ– الأصل الشرعي وطرق إثباته:

عرف ابن تومرت الأصل فقال:"وأما معنى الأصل ومعرفته فهو ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والإجماع، بالأصل المقطوع به، وهو التواتر"[1] فقد حصر ابن تومرت السمع في الكتاب والسنة والإجماع دون غيرها، ويقرر أن ثبوته بالسمع قطعا ويظهر ذلك من خلال قوله:"لا يخلو من أن يثبت بالعقل أو بالسمع، وباطل إثباته بالعقل إذ العقل ليس فيه إلا التجويز، وتعارض الإمكانين والتجويز وتعارض الإمكانيين تشكيك والشك يستحيل أن يثبت

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص44.

به شيء، إذ هو باطل، فإذا بطل إثباته من جهة العقل لم يبق إلا السمع"[1]، لكن ما هي طرق ورود السمع حسب ابن تومرت؟ يجيب ابن تومرت عن ذلك بقوله:"وأما معنى الأصل ومعرفته

فهو كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والإجماع، بالأصل المقطوع به وهو التواتر والآحاد ولا ثالث بينهما، ولا يثبت شيئ من الشرع إلا بهما"[2]، فحصر طرق السمع في التواتر والآحاد ، ويدلل على رأيه هذا بقوله:"فإن قال قائل ما يمنع أن يكون هناك طريق آخر يعلم الشرع به ويثبت غير التواتر والآحاد؟ فيقال له لا يخلو هذا الطريق من أن يكون راجعا إلى العقل أو إلى النقل؟ فإن قال هو راجع إلى العقل فذلك محال :إذ العقل ليس له في الشرع مجال وإن قال هو راجع إلى النقل فيقال له هل انحصرت طرق النقل أم لا ؟فإن قال هي غير منحصرة فقد كابر، وإن قال إنها منحصرة قيل أرأيت هذا النقل هل يفيد أم لا يفيد؟ ولا منزلة بين النفي والإثبات، فإن قال يفيد، فقد أثبت وإن قال لا يفيد فقد نفى، وانحصرت القسمة بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات هما المعيار الذي يعلم به صحيح القسمة من مفاسدها"[3]، كما نجد ابن تومرت يعد السمع طريقا من طرق العلم التي حصرها في ثلاثة أقسام يظهر ذلك في قوله:"ثم نرجع إلى طرق العلم فنقول إن طرقه منحصرة في ثلاثة أقسام :الحس والعقل والسمع ...وأما السمع فعلى ثلاثة أقسام:الكتاب والسنة والإجماع"[4]، وبهذا يكون السمع عند ابن تومرت طريقا من طرق العلم يتضمن القرآن والسنة والإجماع.

[1] ابن تومرت، أعزما يطلب، المرجع السابق،ص45.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص44.
[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص44.
[4] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص181.

كما يعرف التواتر بقوله:"الأخبار المفيدة للعلم بالنقل المستفيض وباتصال عدد كثير عن محسوس"[1]، وينحصر الأصل حسب ابن تومرت في:أمر ونهي قال: "فالأمر مقتضاه الفعل والنهي مقتضاه الترك، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع إلى الأمر والخبر بمعنى النهي راجع إلى النهي، وفعل الرسول:صلى الله عليه وسلم"وإقراره راجعان إلى الأمر، فانحصرت الأصول كلها في أمر الله ونهيه وهما على الحقيقة الأصلان اللذان بهما تثبت الأحكام وعليهما يترتب التكليف، والأمر على قسمين:حتم وندب، والنهي على قسمين:تحريم وتنزيه"[2].

ب- قواعد الأصل:

حدد ابن تومرت سبع قواعد للأصل، وبين فائدة كل قاعدة، يبدو ذلك جليا من خلال قوله:"والقواعد التي ينبني عليها وجوب الأصل الذي هو الأمر والنهي، سبع منها:أن يكون التكليف من الله سبحانه، ومنها أن يكون بواسطة، ومنها صحة دلالات اللغة، ومنها إثبات الوعد والوعيد، ومنها كون المكلف ممن يتأتى منه الفعل وفهم الخطاب، ومنها ما يكون الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف، ومنها أن يحتمله ".[3]

قال ابن تومرت عن القرآن :"ومن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم القرآن نزل به الروح الأمين بلسان عربي مبين ، فجعله الله آية لصدقه "[4].

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص40.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه ص46.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه ص53.

[4] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه ص222.

2- نماذج من الأدلة القرآنية التي اعتمدها ابن تومرت في استدلالاته العقدية :

وفيما يلي أمثلة تبرز اعتماد ابن تومرت على القرآن الكريم في تحرير المسائل الكلامية التي تناولها بالبحث والتحليل:

أولا في إثبات وجود الله ووحدانيته وما يتعلق بذلك:

رغم أن ابن تومرت يجعل النظر العقلي هو سبيل الوصول إلى معرفة الله تعالى إلا أنه يستند فيإيراد الأدلة العقلية على ذلك إلى نصوص القرآن الكريم، وهذا غير مستبعد لأن القرآن يحتوي على الأدلة العقلية.

أ_ **في إثبات وجود الله ووحدانيته** : قال ابن تومرت :"وبضرورة العقل يعلم وجود الباري، والضرورة ما لا يتطرق إليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه....وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لابد له من فاعل، وأن الفاعل ليس في وجوده شك ولذلك نبه تبارك وتعالى في كتابه فقال: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (إبراهيم/10)، أخبر أن فاطر السماوات والأرض ليس في وجوده شك، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوما فثبت بهذا أن الباري سبحانه يعلم بضرورة العقل"[1]، ففي هذا الموضع يورد ابن تومرت الدليل العقلي ثم يستدل عليه بدليل قرآني .

وبحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لقوله تعالى:"قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا "(مريم 9). ولعلمه أنه خلق من ماء مهين قال تعالى:فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص214.

وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾ (الطارق5)، والإنسان يعلم ضرورة أن الماء الذي خلق منه كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لم تكن فلما علم حدوثها علم أنها لا بد لها من خالق خلقها"[1] كما قال تعالى:" ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ (المؤمنون/14)، "أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ " (النحل/17)، ويلاحظ هنا أن ابن تومرت يذكر الاستدلال العقلي ويذكر شاهده من القرآن مباشرة لتعزيز استدلاله .

ب- **علم الله:** قال ابن تومرت:"علم الله شامل يعم الكليات والجزئيات ...كل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالي"[2] وقال في المرشدة:"لا تأخذه سنة ولا نوم عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، يعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، أحاط بكل شيء علما،وأحصى كل شيء عددا" [3] لقوله تعالى:"إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ " (آل عمران/ 5)، وقوله تعالى: " وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ " (الأنعام: 59).

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص215.

[2] ابن تومرت،أعز مايطلب،المرجع نفسه، ص220.

[3] ابن تومرت،أعز ما يطلب(المرشدة)،المرجع نفسه، ص226.

ج- **أسماء الله** : "له الأسماء الحسنى وأسماء الباري موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه لا يجوز القياس والاشتقاق ...وما أثبته لنفسه من غير تبديل ولا تشبيه ولا تكييف ويسميه بأسمائه الحسنى ويدعوه بها، كما قال تبارك وتعالى:" **وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ**"(الأعراف/180).

د- **الله خالق كل شيء**" قال ابن تومرت:"فإذا علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبهه شيء، إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات، إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال ونفيها مع وجودها محال، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق[1] كما قال تبارك وتعالى:"**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾** "(النحل/17) .

هـ- **رؤية الله في الآخرة**: اعتمد ابن تومرت على الأدلة النقلية في هذه المسألة أورد لها فصلا عنونه ب: "وما ورد من الشرع في الرؤية يجب التصديق به"قال:" يرى من غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار ...واحد لا شبه له لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد، بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم، ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير" [2]، لقوله تعالى:"**لَّا تُدْرِكُهُ**

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص220.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه،ص222/221.

ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ"(الأنعام/103)، رغم أن ابن تومرت يولي قدرا كبيرا للاستدلال العقلي إلا أنه لم يغفل الاستدلال بالنص القرآني باعتباره المصدر الأول لتلقي الأحكام الشرعية، فمرة يذكر النص القرآني ويتبعه بالدليل العقلي وأحيانا أخرى يذكر الدليل العقلي ويتبعه بالدليل القرآني ولم يقتصر فقط على الدليل العقلي.

ثانيا: السنة النبوية ونماذج من الاستدلال على مسائل علم الكلام

1- السنة النبوية

اعتمد ابن تومرت كغيره من المتكلمين في استدلاله على المسائل العقدية على السنة النبوية باعتبارها موضحة لما جاء به القرآن الكريم، لكن رغم ذلك اهتم كثيرا بمدى صحة الأحاديث الواردة عن النبي "صلى الله عليه وسلم" فلم يأخذ كل ما نسب إلى السنة وإنما حرص على أخذ ما مدى له صحيحا فاشتغل بدراسة الحديث.

وفيما يلي بعض مظاهر اهتمام ابن تومرت بالحديث باعتباره المصدر الثاني لتلقي الأحكام الشرعية:

أ_ بعض مظاهر اهتمام ابن تومرت بالحديث: أورد ابن تومرت في مؤلفاته عناوين كثيرة تهتم بدراسة الحديث النبوي من مثل:

قوله:"الفصل السابع في معرفة الفرق بين أخبار التواتر وأخبار الآحاد، فالفرق بينهما أن أخبار الآحاد تجوز فيها الزيادة والنقصان....بخلاف التواتر لأن التواتر لا تجوز فيه زيادة ولا نقصان"[1]، ثم بدأ في وضع تصانيف للحديث وبيان ما يصلح للاستدلال به مما لا يصلح وهذا ما نستشفه من العبارات التي ذكرها في هذا الصدد من مثل:"الفصل العاشر في معرفة الطريق

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص70.

إلى الميز بين ما ثبت بالتواتر وبين ما ثبت بالآحاد، وهو فصل كبير فنقول:إن أخبار الآحاد على ضربين:ما طريقه العلم وما طريقه العمل، فالذي طريقه العلم على ضربين ما صحب نقله الاستفاضة وصار تواترا أفاد العلم القطعي، وما لم تصحبه الاستفاضة بقي آحادا على حاله لا يفيد علما، فالذي صحبته الاستفاضة ونقل إلينا تواترا وكان أصله آحادا مثل حديث أبي بكر حين توفي الرسول عليه السلام فقال ناس يدفن عند المنبر وقال آخرون يدفن بالبقيع، فجاء أبو بكر الصديق فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:"ما دفن نبي قط إلا في مكانه الذي توفي فيه"فحفر له فيه، فخبر أبي بكر خبر واحد عملت به الصحابة في دفن الرسول عليه السلام ثم نقل الدفن إلينا تواترا فأفادنا العلم القطعي"[1]، وهنا يتناول تقسيم خبر الآحاد وإفادة كل قسم ثم يمثل لذلك بأمثلة.

وتناول تقسيما لآخر للآحاد فقال:"والآحاد أيضا على ضربين:مسند ومرسل، وتتعلق بهما خمسة فصول:منها الفرق بين المسند والمرسل ومنها صفتهما ومنها هل يوجبان العلم أو العمل ومنها أنهما هل هما أمارة للحكم أو أصل له، ومنها أن الأحكام هل تؤخذ من الظن أم لا؟...فالمسند ما اتصل إسناده، وكان التعاصر بين الناقل والمنقول....والمرسل يعلم بأربعة أشياء: سقوط الراوي وسقوط السند والإبهام والجهل بالراوي"[2]، إذن هذه النصوص وغيرها تبين مدى اهتمام ابن تومرت بالحديث النبوي بتمحيصه، وتحري الصحيح منه، خاصة في باب العقائد.

ب–التواتر وخبر الآحاد:الناقلون وحملة الأخبار: قال ابن تومرت :"...ثم نرجع إلى الناقلين وحملة الأخبار وهم على ثلاثة مراتب:فاضل اشتهر فضله، ومستور ثبتت عدالته، ومتروك ثبتت جرحته، فالأول هو الغاية في كمال المنزلة ولا إشكال في الأخذعنه، والمتروك الذي ثبتت جرحته

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص73/72.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص74/73.

لا إشكال في ترك الأخذ عنه، والمستور الذي ثبت عدالته يقبل نقله ولا يدفع خبره، ولكنه ينتهي إلى الأول في حاله ومرتبته"[1].

فبعد بيان أصناف الناقلين شرع في بيان شروط عدالة الناقل فقال:"ثم العدالة التي يقبل بها خبر الناقل لها شروط وهي: أن يكون عدلا في فعله، ثبتا في نقله، ضابطا لعلمه،حافظا لمروءته وأمانته، بعيدا عن التهم والريب ومداخل السوء، فحقيقة كونه عدلا في فعله أن يكون عالما بالسنة، وأن توافقها أفعاله، وحقيقة كونه ثبتا في نقله أن يكون ذلك مع سلامة الفهم، وجودة الإتقان، وحقيقة كونه ضابطا لعلمه أن يكون ذلك بحسن التلقي والترتيب والتعاهد، وحقيقة كونه حافظا لمروءته وأمانته أن يكون ذلك بالوفاء في أقواله والعدل في جميع أفعاله...والشروط العامة في قبول النقل عن الناقل أن يكون بالغا عاقلا مسلما، وأن يكون من أهل القبلة وأن يكون معروفا"[2]، وإنما وضع ابن تومرت هذه الشروط لحرصه على سلامة نقل الحديث لأنه المصدر الثاني للتشريع.

ج- **التواتر**:لا يحدد ابن تومرت عددا معينا لبلوغ الخبر حد التواتر، وإنما يكفي في حصول العلم بالتواتر دون الشك التكرار و واتصال الأخبار، وهذا ما يبدو من قوله:"ثم نرجع إلى الفصل الثاني من فصول الكلام في التواتر وما يتعلق به وهو معرفة حد العدد الذي يقع به التواتر، فنقول: إن الحد فيه باطل وإنما طريقه التكرار واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس وقوعا لا يتطرق إليه شك ولا يمكنها دفعه، لأن الكثرة والقلة لا حد لها فكل كثير فهو بالإضافة إلى ما فوقه قليل، وكل قليل فهو بالإضافة إلى ما دونه كثير، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعا لا ينفك النفس عنه"[3]، وفيما يخص طبيعة العم الحاصل

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص76.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص77/76.
[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص68.

بالتواتر فيرى ابن تومرت أنه علم ضروري غير كسبي يظهر ذلك في قوله:"إن العلو بالتواتر ضروري لأنه يقهر النفس حتى لا تنفك عنه، وليس لها اختيار في دفعه"[1].

ثم بعد ذلك شرع ابن تومرت في بيان شروط التواتر وهي:"أن يكون عن عدد كثير...أن يكون النقل مستفيضا استفاضة لا يمكن معها التواطؤ...ومنها أن يستوي طرفاه ووسطه ومع ذلك أن ينقل عدد كثير عن عدد كثير عن كثير، ومتى انقطع طرفه أو وسطه لم يحصل العلم به، ومنها أن يفهم المخبر لغة المخبرين، ومنها أن يكون عن محسوس مشاهد لأنه متى كان الخبر عن غائب عن الحواس وعما في المعتقدات فلا يصح علمه بالتواتر"[2]، ولم يكتف ابن تومرت بوضع شروط التواتر بل اشترط أيضا من يحصل له العلم بالتواتر شروط أربعة قال فيها:"سلامة حاسة سمعه، وأن تنتفي عنه الموانع التي تمنعه من العلم بالموانع التي تمنعه من العلم بالتواتر، وأن يتصل النقل به وأن يفهم اللغة، فبوجود هذه الشروط يحصل التواتر[3] وبعدمها تنتفي"، وما اشتراط ابن تومرت لكل هذه الشروط إلا حرصه على سلامة نقل السنة النبوية.

د_ الآحاد:

"خبر الواحد هو كل خبر لم يبلغ حد التواتر، فإن تفرد بروايته فهو الغريب، وإن اشترك في روايته اثنان أو ثلاثة وإن رواه جماعة فهو المشهور"[4].

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص68.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص 69.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص69.

3 ابن كثير ، اختصار علوم الحديث"، تح: أحمد محمد شاكر فيما سماه الباعث الحثيث، ط3، القاهرة، دار التراث،1979م، ص140/141.

وقد اختلف العلماء في هل يفيد خبر الآحاد علما أم لا ؟ فمنهم من يعتبره مفيدا للعلم ومنهم من يراه غير مفيدا للعلم ؟ فأين يندرج رأي ابن تومرت في المسألة من بين هذين الرأيين؟.

يمكن إيضاح رأي ابن تومرت من خلال أقواله عند ذكره للأخبار المتواترة وحجيتها وفي مقدمتها قوله:"أخبار الآحاد لا تفيد علما لكونها مظنونة والظن لا يفيد علما، ولا يغني من الحق شيئا، ولذلك استحال أن تثبت به الأحكام"[1]، فأما الأدلة العقلية فتنبني على ثلاثة قواعد منها استحالة اجتماع الضدين، ومنها استحالة انقلاب الحقائق، ومنها أن الظن ضد العلم، فإذ اثبت أنهما ضدان استحال اجتماعهما، واستحال انقلابهما إذ يستحيل انقلاب الحقائق، وهو انقلاب الظن علم، والعلم ظنا، وهذا محال"[2]، فهنا يقرر ابن تومرت أن لا يمكن أن يكون مصدرا للعلم إذ هما متناقضان لا يمكن الجمع بينهما، وما يعضد رأيه هذا قوله:"لا يثبت حكم في الشريعة بالظن، ولا يثبت إلا بالعلم، والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق، ولا التفات إلى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق"[3]، قال ابن تومرت:"وأخبار الآحاد إنما هي أمارات يجب العمل بها، ووجوب العمل عندها ثابت بالكتاب والسنة والإجماع...لم يبقى إلا أخذه عن الآحاد لظهور شرط العدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل، وإن لم تكن محسوسة، فإنما كلفنا بالظاهر الذي يمكن التوصل إليه، ويدخل تحت الوسع، فثبت بهذا من الكتاب قبول أخبار الآحاد على وجهها والعمل بها، وأما السنة فأثار مستفيضة، وأخبار كثيرة منها قوله"صلى الله عليه وسلم":"بلغوا عني ولوا آية"[4].

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص31.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع النفسه، ص32.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص35.

[4] أخرجه البخاري في صحيحه، باب ماذكر في عن بني إسرائيل، كتاب أحاديث الأنبياء، المرجع السابق، ج4، ص170

والتواتر في كل ما يبلغ عنه ممتنع، ومنها إرساله إلى الأمصار لتبيين الفرائض، وتعليم الشرائع،وأما الإجماع على ذلك وما كانت الصحابة عليه من قبول أخبار الآحاد، وامتثال العمل عندها فمعلوم والأدلة في هذا كله كثيرة"[1].

2- نماذج من استدلال ابن تومرت على العقائد من السنة:

أ- التوحيد: قال ابن تومرت:"باب في أن التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه، وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته، قال رسول الله "صلى الله عليه وسلم:" بني الإسلام على خمس على أن يوحد الله، إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج"[2]...باب في معنى التوحيد وتفسير لفظه:التوحيد هو إثبات الواحد، ونفي ما سواه من إله أو شريك أوولي أو طاغوت كل ما يعبد سواه يجب نفيه والتبرء منه، بين الرسول"صلى الله عليه وسلم" أن من وحد الله وكفر بما يعبد من دونه الله، حرم ماله ودمه وحسابه على الله"[3].

فابن تومرت هنا يعرض لمعنى التوحيد من خلال ما ورد في حديث النبي "صلى الله عليه وسلم"، ويضيف الاستدلال على فضل التوحيد من الأحاديث يظهر ذلك من خلال قوله:"قال رسول الله "صلى الله عليه وسلم" ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات لا يشرك

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص52.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الايمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس، رقم الحديث: 08، المرجع السابق، ج 1، ص 11.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص267.

بالله شيئا دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار"[1]...وهذه التقييدات ثابتة في الشرع إنما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها، والعمل بها"[2].

ويورد أحاديث أخرى تتحدث عن طعم الإيمان قال:"قال رسول الله "صلى الله عليه وسلم":"ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبمحمد نبيا وبالإسلام دينا"[3].

ب_ بعض أشراط الساعة: استدل ابن تومرت على بعض السمعيات بما ورد في الأحاديث منها:

قال ابن تومرت: "باب في أن هذه الطائفة تقاتل على الحق حتى آخرهم الدجال:ومن سنن أبي داود عن عمران ابن حصين" قال: قال:رسول الله "صلى الله عليه وسلم":"لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم الدجال"[4].

"وعن النواس بن سمعان أنه قال:ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال وذكر الحديث إلى آخره، وقال فيه:" ثم يأتي عيسى قوم قد عصمهم الله من الدجال فيمسح عن وجوههم، ويحدثهم بدرجات الجنة"[5]

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوم دون قوم، رقم الحديث: 128، المرجع السابق، ج01، ص 37.

[2] ابن تومرت،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص271/270.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الايمان، باب ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا، رقم الحديث: 34، المرجع السابق، ج 01، ص 62.

[4] أحمد بن حنبل في مسنده، حديث عمران بن حصين، رقم الحديث: 19895، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، ط01، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2001م، ج 33، ص 125.

[5] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته ومن معه، رقم الحديث: 2937، المرجع السابق، ج 04، ص 2250.

أما عن المهدي المنتظر ما روي أن رسول الله"صلى الله عليه وسلم"قال:"لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض عدلا كما ملأت ظلماً وجورا"[1]، وبعد أن يذكر الأحاديث الواردة في المهدي أشار إلى نفسه على أنه المهدي المنتظر في ذلك الزمان فقال:"الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما شاء، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه اسم النبي "صلى الله عليه وسلم" ..وقد ظهر جور الأمراء...وهذا آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب"[2].

ثالثا: الإجماع والقياس

1_ **الإجماع**: لم يورد ابن تومرت فصلا خاصا للإجماع ولكن هنالك بعض التلميحات عليه في بعض المواضع، كما يستخدمه دائما في الاستدلال على المسائل الفقهية ويقصد به إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، ومن أمثلة ذلك قوله عند الحديث عن أصول الشريعة وفروعها،وانحصار أصولها في عشرة قال:"إذ أصول الشريعة وفروعها منحصرة، وانحصار أصولها في عشرة وهي :أمر الله ونهيه، وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهي وأمر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهي، وفعله وإقراره، وانحصار فروعها وهي الأحكام في خمسة وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح تلك العشرة، فإن قال قائل: لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس وهما أصلان في الشريعة، فيقال إنهما داخلان فيما قدمناه

---

[1] أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود ،كتاب المهدي، رقم الحديث2482 ، تح:محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت :المكتبة العصرية، ج4، ص106.

[2]ابن القطان، نظم الجمان، تح:محمود علي مكي، ط2، دار الغرب الإسلامي، 1980، ص124/125.

ومتضمنان فيما عددناه، وذلك أن الإجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى:"يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ " (النساء/ 59) ، وأما القياس فهو على ضربين عقلي وشرعي"[1].

2_ القياس:

كما ذكر سابقا فإن ابن تومرت أدخل الإجماع والقياس في الأصول العشرة للشريعة ومحل الشاهد في ذلك قوله :"فإن قال قائل: لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس وهما أصلان في الشريعة، فيقال إنهما داخلان فيماقدمناه ومتضمنان فيما عددناه وذلك أن الإجماع ...وأما القياس فهو على ضربين عقلي وشرعي"[2].

ويرى ابن تومرت أن للعقل دور كبير في القياس حيث قال في هذا الصدد:"المدرك بالعقل على ضربين:ما أدركناه بدلالة الأفعال وما أدركناه بالقياس...والكلام في القياس على الجملة في ثلاثة فصول:الفصل الأول في معنى القياس والفصل الثاني في تقسيمه والفصل الثالث في شروطه"[3].

إذن تحدث ابن تومرت عن القياس وفصل فيه، كما رد بعض أقيسة المتكلمين واعتبرها فاسدة مدللا على فسادها ثم شرع في بيان المعنى الصحيح للقياس في نظره، يظهر ذلك فيما يلي:

أ– تعريفه للقياس:

ويظهر ذلك في قوله:"في معنى القياس...فأما معناه فهو تساوي الغيريين في الحكم، وأما تقسيمه فهو على قسمين:صحيح وفاسد، وأما شروطه فعلى خمسة فصول:الجامع والتعدد

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص158.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص158.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص158

والتخصيص والطرد والتساوي، فأما القياس الفاسد فعلى خمسة أضرب:قياس الوجود والعادة والمشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال"[1]، لا يخفى ما في تعريف ابن تومرت للقياس من ضعف حيث أن القياس عملية عقلية تقع فيها المقارنة بين أمرين، وتنتهي إلى التسوية في الحكم بينهما، وليس هو فقط مجرد كون الأمرين متساويين في الحكم، فملاحظة الاشتراك الذي تبنى عليه التصور عنصر أساسي أهمله المهدي في تعريفه"[2].

ثم يواصل ابن تومرت في شرح القياس الصحيح بذكر مجاله فقال:"وللقياس الصحيح مجال محدد إذا ما تعداه أصبح فاسدا، وإنما يحدد ذلك المجال علاقة المقيس بالمقيس عليه، ولا يصح القياس بين الأشياء مع إطلاق العلاقة بينها، وإنما يصح فقط في نطاق علاقة التماثل علاقة الاختلاف مع وجود الشبه"[3]، وإنما كان القياس محددا بهذا المجال لا يتعداه لأنه كما قال ابن تومرت:"جميع المعلومات على ضربين:نفي وإثبات، فالنفي ليس بشيئ لأنه عبارة عن المعدوم، ولذلك لا يجوز القياس فيه، والإثبات هو الموجود، والموجود على ضربين:متحد ومتعدد، فالمتعدد على ضربين متماثل ومختلف، فالتماثل يجوز القياس بينه، والمختلف إن وجدنا جامعا نجمع به بينه وإلا تركناه"[4]، وبتحديد مجال القياس حدد ابن تومرت شروط هذا القياس بخمسة ويظهر ذلك في قوله:"التعدد والتخصيص والجامع والطرد والتساوي، فالتعدد معناه توفر طرفين يكون أحدهما مقيسا والثاني مقيسا عليه، وإنما كان التعدد شرطا لاستحالة قياس الشيء على نفسه، والتخصيص أن يكون كل واحد من الطرفين مختصا بخاصية ذاتية تكون سبب التمايز، والجامع هو المشترك بين الطرفين، وليس الاشتراك في اللفظ كاف لتحقق القياس الصحيح، بل ينبغي توفر جامع معنوي، وهو نوعان: الأول معني عقلي يتمثل في المثل والجنس، فالمثل كقياس

---

3 ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص158.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت ، المرجع السابق، ص173.

[3] ابن تومرت،أعز ما يطلب (رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل)، ص168.

[4] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص161.

الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل، والجنس كقياس سائر الأعراض على الحركة في استحالة وجودها لا في محل وهي من جنس واحد، والثاني معنى جرت العادة به، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعضها فيما يجوز عليها وما يجري من أحكامها"[1]، لكن الطرد لم يوضح ابن تومرت معناه، ولعله يقصد به تحقق ثبوت الجامع في المقيس في كل الأحوال والأوضاع حتى يكون الحكم يقينيا، والتساوي لم يوضحه أيضا ولعله يقصد به تحقق المثلية في حالة التماثل والشبه حالة الاختلاف، دفعا بذلك للتغاير الذي يبلغ حد التناقض أو انعدام الشبه"[2]،فإذا تحققت هذه الشروط أصبح القياس صحيحا وأمكن استعمال أحد نوعيه وهما:قياس الحقيقة وقياس الجنس، وقد أوضحهما ابن تومرت بقوله:"أما قياس الحقيقة فهو كالجوهرين ما وجب لأحدهما وجب للآخر، وكالبياض والسوادين مما تساوت معانيهما وحدودهما، وأما قياس الجنس فكتساوي جميع المخلوقات في الحدوث، وهذه المساواة في الأحكام العامة دون الخاصة"[3].

إذن يرى ابن تومرت أن القياس الحقيقي الشرعي الصحيح هو الذي يتم في نطاق علاقة الاختلاف مع وجود الشبه فقط وإلا كان فاسدا، وقسمه إلى قسمين:قياس الحقيقة كتساوي اللونين الأبيض والأسود، وقياس الجنس كتساوي المحدثات في الحدوث .

هذا فيما يخص القياس الصحيح وشروطه فماذا عن القياس الفاسد؟.

قال ابن تومرت موضحا القياس الفاسد:"فأما القياس الفاسد فعلى خمسة أضرب: قياس الوجود العادة، المشاهدة، العلل، الأفعال"[4]، بعد يشرع ابن تومرت في إبطال كل نوع على حدا، والرد على أصحاب كل قياس .

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص167.

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، 175.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص158.

[4] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص158.

– **قياس الوجود**: وهو القياس الذي ذهب إليه المجسمة لإثبات الجسمية للخالق، وقد أورد ابن تومرت حجج هؤلاء في استخدامهم لهذا القياس ثم رد عليهم، ويظهر ذلك في قوله:"فأما قياس الوجود فهو قياس المجسمة، وذلك أنهم قالوا جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام: جواهر وأعراض وأجسام، فكذلك ما غاب عنا يعنون بذلك الباري سبحانه وتعالى عن قول المبطلين، وقد قامت الأدلة العقلية والبراهين القطعية على أن الباري سبحانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وهذا معلوم بالضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل"[1].

فقاس المجسمة يقوم على أساس أن كل موجود إما جواهر أو أعراض هذا معلوم بالمشاهدة وكذا وجود الله وهذا فيه من التشبيه ما لا يخفى على أحد .

– **قياس المشاهدة**[2]: قال عنه ابن تومرت:"أما قياس المشاهدة فهو قياس أصحاب الجهة، فإنهم قالوا جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهد شيئا منها إلا في جهة، فكذلك الغائب عنا يعنون بذلك الباري سبحانه وتعالى عن قول المبطلين، وهذا الذي قالوه باطل عقلا وسمعا"[3]، وقد اكتفى المهدي بالتعقيب على هذا القياس، ومن البين أن فساد هذا القياس يرجع إلى انعدام الجامع بين طرفيه"[4].

---

[1] ابن تومرت ، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص159.

2 قياس لمشاهدة وقياس الوجود استعملته المشبهة والمجسمة وبلورته وهما نوعان من القياس يقومان على أساس التشبيه بين الخالق والمخلوق في الجسمية والجهة، ونجد هذا القياس عند بعض المتكلمين مثل ابن كرام(ت255هـ)، ومقاتل بن سليمان (ت168هـ) ، امزيد تفصيل انظر:أحمد العلمي، ابن تومرت وإشكالية القياس، مدارات فلسفية العدد،4،موقع الفيلسوف أحمد العلمي.

[3] ابن تومرت ، المرجع نفسه، ص159.

[4] عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، المرجع السابق، ص176.

فهاذان النوعان من القياس حملا الآيات المتشابهة على ظاهرها حيث قاسوا الموجود المحدث بواجد الموجودات سبحانه فنسبوا بذلك الجسم والصورة لله تعالى، فلم يرون فاعلا ليس متصورا وهذا مالم يستصغه ابن تومرت ومالا يتماشى مع مذهبه في التنزيه.

– **قياس العادة**: وصاغه ابن تومرت كالتالي:"أما قياس العادة فهو قياس المعطلة، وذلك أنهم قالوا:جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات إنما هو ولد من والد، وزرع من بذر، وطائر من بيضة إلى ما لا نهاية، وطردوا ذلك في جميع الموجودات، فجرهم ذلك إلى إبطال الفاعل، والدليل على بطلان قياسهم من وجهين:أحدهما أن المحدث لا يخلق، والثاني أن ذلك يؤدي إلى قلب الحقائق وقلب الحقائق محال"[1]، إذن فالمحدث دائما يحتاج إلى مُحدِث يحدثه.

انتقد ابن تومرت المعطلة في قولهم بالعلة الفاعلة .

– **قياس العلة** [2]: فيقول فيه:"أما قياس أصحاب العلل فإنهم قالوا قيام العلم بالعالم علة في كونه عالما شاهدا، فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب، والذي قالوه باطل، لأنه مستحيل أن يوصف علم الله بأنه علة، لأن العلة يجوز أن تفارق المعلول، ويجوز أن تبقى معه، فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها، ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص"[3].

---

[1] ابن تومرت، أعزما يطلب،المرجع نفسه، ص159.

[4] قياس العلة هو ما يعرف بقياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، وقد استعمله الأشاعرة خاصة في إثبات صفات المعاني قال الغزالي:"والمعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته" ثم يوضح مدلول هذا القياس بقوله:"ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين واحد فينقل حكمه إلى جزء آخر يشابهه بوجه ما"لمزيد تفصيل انظر:الغزالي، معيار العلم في فن المنطق،د.ط مصر:مكتبة الجندي، ص134.، والأشعري، اللمع ، المرجع السابق، بالإضافة إلى: أحمد بن عبد في العقيدة، ط01، السعودية:مطبعة الملك فيصل، 1414، 1993، ص148. اللطيف، منهج إمام الحرمين

[3]ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجعالسابق، ص159.

فقياس العلة هو الذي استعمله الأشاعرة بالأخص، وعرف بقياس الغائب على الشاهد، إذا ما اشتركا في العلة، [1]ومن أمثلته قول الإيجي:"قيام العلم بالعالم علة في كونه عالما شاهدا فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب، وعلى غرار هذا يقع إثبات الصفات زائدة على الذات[2].

ومن فكرة الجمع والتماثل استطاع ابن تومرت أن يثبت التضاد والفساد الموجود في قياس الغائب على الشاهد، لأنه لا جامع بينهما وكل واحد منهما مضاد للآخر، وعلى ذلك أمكن إثبات استحالة المشابهة بين الغائب وهو الله والشاهد وهو المخلوق حين ذكر هذه المقارنة بينهما بقوله:"إن ذا الغائب يفعل وذا الشاهد لا يفعل وذا قديم وذا محدث، وذا مفتقر وذا غني، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا لأن القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه والباري سبحانه ليس له مثل ولا شبه، فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد"[3]

فابن تومرت يريد القول للأشاعرة أن " لا وجود لعلة واجبة من تلقاء ذاتها، بل كل علة إنما هي جائزة ولا تتحول إلى الإيجاد إلا بمخصص، أي بفاعل خارجي. وعندما ضرب ابن تومرت مفهوم العلة تهافت موقف الجويني وتهافت قياسه. فإذا اقترضنا أن العلة تكون واجبة بمخصص فمعناه أنه لابد من وجود فاعل خارجي يضمن ضرورة تعليل الصفة لحكمها الذي بفضله تصبح الذات الإلهية موصوفة. وعلة من هذه الطبيعة تصبح لاغية ويستحيل تطبيقها على الذات الإلهية في علاقتها مع صفاتها. إذ لو تعلقت الذات الإلهية بمخصص كي تصبح عالمة أو قادرة لأدى ذلك إلى انتفاء طبيعتها القائمة على الكمال[4].

---

[1]عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه، ص177.

[2] انظر الإيجي، المواقف ، المرجع السابق، ص285 وما بعدها.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص168.

[4] أحمد العلمي، ابن تومرت وإشكالية القياس، المرجع السابق .

وكل هذه الردود على هذا النوع من القياس لأجل التأكيد على التنزيه المطلق لله عز وجل فالله لا يماثل خلقه من أي وجه .

– **قياس الأفعال**: ويسميه ابن تومرت بقياس أصحاب الأفعال فيعرضه قال:"وأما قياس أصحاب الأفعال فإنهم أرادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن أن يكون الباري سبحانه خالقها، لخيالات توهموها، وذلك أنهم قالوا رأينا شاهدا أن كل من فعل فعلا اتصف به، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائرا وظالما، فدل هذا على أن الباري سبحانه لا يفعل ظلما ولا جورا إذ لو فعل هذا لسمي به "[1]، وعلى ما يبدو أن ابن تومرت يقصد بأصحاب الأفعال المعتزلة القائلين بنفي خلق الله أفعال العباد، كون هذه الأخيرة فيها هو جور وشر و الله تعالى لو كان هو فاعلها لسمي به تعالى وهذا محال، وقد ذكر هذا القياس القاضي عبد الجبار[2].

ثم شرع ابن تومرت في نقض هذا القياس وإبطاله على النحو التالي:قال:"والذي قالوه باطل من وجهين: أحدهما أن الباري لا تتصف أفعاله بالجور والظلم، وإنما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور، وحدت له الحدود، فمن تعداها سمي بذلك جائرا وظالما، والباري سبحانه لا حاكم فوقه، ولا آمر ولا ناهي غيره، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلا، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلا، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، والوجه الثاني أن الذي قالوه لا يصح بتوقيف من الشارع، ولا سبيل إلى وجوده أصلا"[3]، ومن خلال هذا النقد يتبن أن ابن تومرت نحى منحى الأشاعرة في القول بمطلق قدرة الله ومطلق مسيئته، وأن العدل الإلهي لا يقاس بالميزان البشري.

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص159.

[2] لمزيد تفصيل في المسألة انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المرجع السابق.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص160/157.

ومجمل قوله في القياس رغم نقده له إلا أنه أخذ به وفق شروط معينة، فخالف فيها جمهور المتكلمين حتى الأشاعرة منهم.

رابعا: اختياراته الكلامية:

فضل ابن تومرت الفضل كبير في نشر العقيدة الأشعرية بالمغرب الإسلامي إلا أن ذلك لا يعني أنه كان أشعريا خالصا وإنما كان فكره العقدي مزيجا من مختلف آراء الفرق الكلامية أخذ من كل منها ما رآه صحيحا موافقا لشرع الله عز وجل حسب تصوره، فتشكل فكره من خليط جمع فيه الأشعري بالشيعي والفلسفي بالصوفي وشيء من الفكر الخارجي مع لمسة اعتزالية لم يتخل عنها، ويمكن إرجاع هذا لأسباب متعددة.

_ أسباب تنوع اختياراته

السبب الأول: تنوع مصادره العلمية (أشعرية ومن المشرق، ظاهرية من الأندلس، شيعة من المغرب وكذا بعض الآراء الخارجية).

السبب الثاني: غرضه الإصلاحي الذي بنى فكره عليه فالمجتمع المغربي في عصر ابن تومرت حمل كل هذه الاتجاهات.

لكن الملاحظ أن الصبغة الغالبة على فكر ابن تومرت العقدي هي الأشعرية وذلك راجع على أرجح تقدير إلى تتلمذه على أيدي أعلامها، وقراءته لمصنفاتهم خلال رحلته المشرقية لطلب العلم أين تضلع في علم الكلام الأشعري، ولأنها تتماشى مع موقفه من التأويل، لكن هذا لم يجعله مقلدا لها في كل مقالاتها بل خالفها في مسائل ونقدها في أخرى إذ لم يكن أشعريا خالصا فما هي المسائل التي وافق فيها الأشاعرة وفيما خالفهم ؟.

ثانيا: موارد تأثره بمختلف المذاهب الكلامية

1_ **ما وافق فيه الأشاعرة**: إن أخذ ابن تومرت من الأشعرية واضح جدا ما جعل بعض الباحثين يعتبرونه أشعريا وعلى رأسهم ابن خلدون حيث قال:"طعن على أهل المغرب في ذلك (التنكب عن التأويل)وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم"[1] .

صحيح أن ابن تومرت جعل المنهج التأويلي عمدة تعامله مع النصوص الشرعية خلافا لأهل المغرب قبله، لكن هذا لا يعني بتاتا أخذه بمذهب الأشعرية في كافة العقائد وهذا ما يبدو من خلال مؤلفاته .

وفيما يلي ذكر المسائل التي وافق فيها الأشعرية باختصار مع التمثيل لها ببعض الأمثلة :

أ_ القدرة الإلهية: فيرى أن قدرة الله مطلقة قال ابن تومرت في معرض حديثه عن جواز النبوة لا وجوبها على الله: "قدّر أي الله في أزليته أنه يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده، في زمن قدّره وعلمه، وإنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه،[2].

ب_ القدر الإلهي:

يثبت ابن تومرت إرادة مطلقة لله وقضاء محتما، في العالم وما فيه لا يخرج عن قدر الله قال في ذلك:"وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم، ...ليس له شريك في إنشائها...أنشأها من لا شيء كان معه قديما وأتقنها على غير مثال يقاس عليه موجود

[1] ابن خلدون، العبر،المرجع السابق، ج6،ص466./468.

[2]ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع السابق،ص208

اخترعها دلالة على اقتداره واختياره، وسخرها دلالة على حكمته وتدبيره، خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[1] وقال في المرشدة "لا دافع لما قضى ولا مانع لما أعطى"[2] ، فهنا يوافق الأشعرية في القول بالقدر المحتوم والكسب .

ج_ الثواب والعقاب : قال فيه ابن تومرت :"فإذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول"صلى الله عليه وسلم" فمن أعرض حينئذ فله العقاب، ومن أجاب وامتثل فله الثواب...والباري سبحانه لا حجر عليه في أحكامه ولا حكم عليه في أفعاله...يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء...فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[3] .

فيتبين من ذلك أن ابن تومرت يرى أن الثواب ليس جزاء على عمل الإنسان وإنما تفضل من الله على عباده، وأن الله له أن يعذب المطيع والعاصي فإذا فعل ذلك فهو من محض عدله فالثواب عنده ليس استحقاق وفي هذا تأكيد على إطلاق المشيئة الإلهية وأنها لا تخضع للمقاييس البشرية في تقدير الخير والشر، وقد كان في هذا الرأي مقتفيا أثر الأشعرية متأثرا بالأخص بقول الغزالي:"إن الله إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين"[4] .

د_ رؤية الله عز وجل في الآخرة:

اعتمد ابن تومرت على الأدلة النقلية في هذه المسألة أورد لها فصلا عنونه ب: "وما ورد من

---

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص220/219.

[2] أبو عبد الله السكوني، شرح مرشدة ابن تومرت، تح:يوسف احنانة، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1993، ص17.

[3] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص220.

[4] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح:مصطفى القباني، مصر:المطبعة الأدبية، ص 85.

الشرع في الرؤية يجب التصديق به"قال:" يرى من غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار ...واحد لا شبه له لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد، بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم، ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" [1]، ونلاحظ هنا أن ابن تومرت أثبت الرؤية لكن من غير تشبيه ولا تكييف فهي رؤية من نوع خاص لا الرؤية البصرية المعهودة في الدنيا .

هـ_ التأويل: في الحقيقة المدرسة الأشعرية ليست المدرسة الوحيدة التي اعتمدت منهج التأويل فيما يخص المتشابه من الصفات الخبرية التي توهم التشبيه والتجسيم بل هناك العديد من المدارس الكلامية التي تبنت هذا المنهج على رأسها المدرسة الاعتزالية، وقد استعمله أيضا ابن تومرت فبين ضروراته وضوابطه.

2- ما وافق فيه المعتزلة: تبدو اللمسة الاعتزالية حاضرة في الفكر الكلامي لابن تومرت في التنزيه المطلق لله عز وجل فقد ركز عليه، وأولى لصفة التوحيد الاهتمام مالم يوليه لصفة أخرى حتى أنه سمى أتباعه بالموحدين حاملي لواء التوحيد ضد المرابطين(المجسمة والمشبهة حسب رأيه) حاول جاهدا نفي كل ما من شأنه أن يوهم أو يؤدي إلى تشبيه الله بشيء من صفات خلقه هو الواحد الذي لا يحد بحد،ولا يقدر بمقدار،ولا تحيط به الأقطار ولا تلحقه الأفكار،ولا تكلفه الأفكار ولا تكيفه العقول ولا تصوره الأذهان[2]

[1] ابن تومرت، المرجع نفسه،ص222/221.

[2] ابن تومرت،المرجع نفسه،ص193.

"هو الذي ليس له من خلقه شبيه هو الذي ليس في ملكه شريك،هو الذي ليس له في عزته نظير...هو الذي ليس في وحدانيته قرين وليس له في أزليته أنيس،انفرد بالعزة والملك والألوهية"[1]

يشابه قول المعتزلة أن الله :"ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة.."[2]

3-**ما وافق فيه الشيعة:** يظهر تأثر ابن تومرت بالشيعة في قوله بعصمة الإمام و المهدي المنتظر ويظهر ذلك من خلال :

-اعتبار الإمامة من أركان الدين: قال ابن تومرت في ذلك:"الإمامة هذا باب في العلم وهو وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، وهي ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة، ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان، إلى أن تقوم الساعة..ولا يكون الإمام إلا معصوما من الباطل...فجاء المهدي في زمان الغربة ...فهذا ما وعد الله للمهدي وعد الحق الذي لا يخلفه...والإيمان به والتصديق به واجب على الكافة والتسليم له واجب و الرضى بحكمه واجب...وأن الإيمان بالمهدي واجب وأن من شك فيه كفر" [3] فهذه العبارات والكثير من مثلها ذكرها ابن تومرت للدلالة على أن الإمامة من أركان الدين والمهدي هو الإمام المعصوم وبالتالي وافق هنا رأي الشيعة في مسألة المهدية لدرجة تكفير من جحد بالمهدي، وربما هذا راجع لأسباب سياسية حملته على القول بذلك إذ يسهل كثيرا على أهل المغرب آنذاك التصديق بذلك كون عهد الدولة العبيدية الشيعية ليس ببعيد عن عصر ابن تومرت .

---

[1] ابن تومرت،المرجع نفسه،ص194.

[2]انظر: الأشعري ،مقالات الإسلاميين،ص235.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب ص238/234/233

4-**ما وافق فيه الخوارج:** وافق الخوارج في تشديدهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقوة والخروج على الحاكم وتكفيره، حيث اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم الوسائل لإقامة الدين، وقد مارسه بنفسه خلال عودته من رحلته المشرقية إلى المغرب إلى أن انتهى به المطاف إلى رفع السيف في وجه السلطة المرابطية والخروج عليها .

وسمّاه القيام بأمر الله وهذا ما يظهر من قوله:"وأن الخروج من الديار والأموال إلى الدين لا يسقط عن أحد بوجه ولا بسبب، وأن القيام بأمر الله واجب، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير ...وأن الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيرة، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها "[1]، "كما يبدو هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله في سيرته العلمية حيث كان لا يمر بمنكر إلا عمد إلى تغييره، وقد رأينا في رحلة رجوعه مشاهد كثيرة من تكسير دنان الخمر وتحطيم آلات الطرب"[2]، فيظهر من أقواله السابقة أن القيام بأمر الله واجب الجميع فهو من قبيل الفروض العينية، وليس واجبا على الكفاية كما يرى الأشاعرة ، بل كما يراه الخوارج.

ويواصل ابن تومرت في التأكيد على أهمية هذا المبدأ فيقول:"وأن مراعاة القيام بأمر الله أولى من إراقة الدماء وذهاب النفوس والأموال، وأن الفساد يجب دفعه على الكافة...وأن من ترك الفساد كمن أعان بنفسه وماله "[3]، وما يلاحظ على ابن تومرت أنه قام بتنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنفسه وهذا ما تناقلته المصادر التاريخية المهتمة بسيرته، وبهذا يلتقي مع الخوارج الذين لا يبالون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من العامة إلى السلطة الحاكمة ومن التغيير بالقول إلى التغيير بقوة السيف ويقرر محاربة المرابطين تحت اسم الجهاد ويحاول جاهدا تكفيرهم وإيجاب الخروج عليهم وهذا ما يبدو من قوله:"وجاهدوا بأموالكم

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص238.
[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، المرجع نفسه، ص277.
[3] ابن تومرت ، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص238.

وأنفسكم في سبيل الله حق جهاده، فجهاد الكفرة الملثمين قد تعيّن على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر، لا عذر لأحد في تركه، ولا حجة له عند الله، فإنهم سعوا في هدم الدين ...وتمادوا على الفساد في الأرض...واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل...[1]، كما يلوم وينقد الفقهاء المساندين للمرابطين فيقول:"تسموا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وتزيّنوا بالفقه والدين وتعلقوا بالكفرة...وأعانوهم على الباطل، فصوّبوا لهم ضلالهم عن الطريق...وقالوا لهم أنهم على الحق المبين...فزادوهم ضلالا على ضلالتهم...ولبّسوا عليهم ليتحيّلوا بذلك على ما في أيديهم، وليصونوا بذلك دنياهم"[2].

وبهذا يكون ابن تومرت قد مثل اتجاها مغاليا في ضرورة الخروج على الحاكم يتماس مع الخط الخارجي، ولا يقل عنه دموية.

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص260.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص262.

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة العقدية

يرى ابن تومرت أن طبيعة المعرفة العقدية مزيج من المعرفة العقلية والنقلية و القلبية تتشكل في ثلاثية متكاملة لترقى بالإنسان إلى أعلى المصاف عند الله عز وجل، وتلبي حاجياته المادية والمعنوية فما هي مظاهر كل منها ؟ .

أولا:مظاهر الطبيعة العقلية للمعرفة العقدية

1- التأويل:

لا شك أن التأويل في مجال العقيدة من القضايا الهامة في الفكر الإسلامي، والمسلون فيه بين متوسع في الأخذ به وبين مقتصد وآخر رافض له بحجة أن النصوص القرآنية التي تتضمن العقائد تؤخذ على ظاهرها خاصة آيات الصفات، وقد كان ابن تومرت من الذين أخذوا بالتأويل ودافعوا عنه مراعيا في ذلك مجموعة من الضوابط، ومعتبرا إياه ضروريا لفهم الخطاب القرآني فهما صحيحا.

مما يلاحظ من خلال كتابات ابن تومرت أنه"لم يلجأ ابن تومرت إلى تفسير القرآن ولم يعتمد على الألفاظ والمترادفات، ولم يستخدم أسلوب تفسير القرآن بالقرآن أو التأويل اللفظي لمعاني بعض الكلمات في المقام الأول وعلى إبراز المعنى الكلي المستخرج من الآية أو اللفظ...كان ابن تومرت أكثر ميله إلى التأويل منه إلى التفسير ذلك لأن التأويل به قدر أكبر من التفصيل ومن استخدام العقل وإبراز المعنى وإيصاله إلى الفهم "[1]، وهذا يعكس النزعة الاجتهادية عند

[1] عبد الحميد النساج، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق،ص90.

ابن تومرت المبنية على التوسع في استخدام العقل خاصة في مواجهته لفقهاء عصره الذين جمدوا على الفروع .

يمكن تحديد موقف ابن تومرت من التأويل من خلال محاولاته العديدة لتقديم آيات القرآن في صورة مبسطة لأهل الشمال الإفريقي، ثم محاولته إبراز أوجه التقارب لا التعارض بين المعتزلة وأهل السنة، خاصة في مسألة التأويل ثم مناظرته حول الأصل و الفرع والتواتر والآحاد، حيث يرفض أن يكون للرأي الشخصي اعتبار، فالتأويل المرفوض ما كان عماده الرأي الشخصي، أو ما كان بغير علم وأن التأويل المشروع ما كان عن علم أي عن تواتر نقل عن الرسول "صلى الله عليه وسلم"، وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه، كما أكد أن التأويل ضرورة لا للتصحيح فقط بل للإفهام وتأييد الشرع لأنه الوسيلة الفعالة لإيصال مفهوم التوحيد للعامة وللجمهور الذي كان في شمال إفريقيا، وقتذاك بجهل غالبيتهم اللغة العربية فكيف تتعمق فكرة التوحيد كمبدأ أو عقيدة بغير تأويل"[1].

_أهداف التأويل عند ابن تومرت:

يسعى ابن تومرت من خلال أخذه بالتأويل إلى تحقيق الأهداف التالية:

الهدف الأول: أن التأويل وسيلة لتفسير وبيان أصل الطبائع وتركيب الأرواح والأنفس، في الأجسام عن طريق بيان حقيقة هذه الأشياء وتفسير نشأة الخلق الآدمي ونشأة الكون، بداية

---

[1] عبد الحميد النساج، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق، ص91.

من الخلق البشري للإنسان لآدم عليه السلام، ثم بعد ذلك بداية خلق المعادن والأجسام وباقي المخلوقات المكونة للعالم الطبيعي[1].

الهدف الثاني: أن التأويل وسيلة لنشر الفكر الإسلامي الصحيح لأنه يؤدي إلى العلم والعلم أصل للهدى واليقين.

الهدف الثالث: أن التأويل وسيلة للتوفيق بين الآراء المتعارضة، عند المفسرين لأن التأويل لا يكون إلا بالرجوع إلى الأصل.

الهدف الرابع: أن التأويل وسيلة لاستخلاص الأحكام من الشريعة وتسهيل عملية التطبيق، وذلك أن التأويل يعتمد على العقل الذي به نهتدي إلى الحكمة وإلى عظمة الله في كونه، لذلك فهو السبيل لتحقيق عدالة تطبيق الأحكام الشرعية.

الهدف الخامس: أن التأويل هو السبيل للرد على المخالفين من جميع المذاهب سواء متطرفي أهل السنة أو الرافضة أو غيرهم من المجسمة على حد قول ابن تومرت. [2] .

2- التوحيد:

يقرر ابن تومرت أن طبيعة المعرفة بالله عقلية، وهذا ما يستشف من مؤلفاته، لكن وقبل استعراض تحليله لها لا بد من معرفة حقيقة العقل عنده ومهمته المعرفية باعتباره أساس المعرفة بالتوحيد.

1 عبد الحميد النساج نقلا عن ابن تومرت ، كنز العلوم والدر المنظوم، مخطوط بدار الكتب، مخطوط بدار الكتب رقم 444حكمة وفلسفة 1289ص19.

[2]عبد الحميد النساج ، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق، ص95.

أ_ مهمة العقل المعرفية: قال ابن تومرت:"إن العقل رسول باطن مؤيد بالنظر لما جاء به النبي"صلى الله عليه وسلم"وإذا صار العقل من جملة الرسل لتمييزه الحق من الباطل وتأييد النبي"صلى الله عليه وسلم"، ومهمته العلم بحقيقة الباطل شرعا".

وقال أيضا موضحا مهمة العقل ووظيفته:"العقل هو الذي إذا سمع شيئا أو رآه أو دعا إليه أو أمر به، أو نهى عنه وكان ذلك الشيء مخالفا لطبع نفسه أو موافقا له، ولم يدر أن العقل الذي أودعه الله فيه أن مهمته هي التفكير والصواب وعاقبته وحقيقة معرفته وما يئول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى"[1].

إذن مهمة العقل المعرفية عند ابن تومرت:

- المعرفة بالله عز وجل من خلال العلم بالألوهية وصفاتها في الخلق والإيجاد والتنزيه والتمايز فإذا استقر هذا العلم بواسطة العقل عرف العارف ربه .
- معرفة حقيقة الشريعة وأصول علم الدين البديعة لأن مهمة العقل هي تأييد ما جاء به النبي "صلى الله عليه وسلم".
- تمييز الحق من الباطل، بالنظر الحقيقي لأن مهمة العقل هي التفكر في الصواب، وعاقبته وحقيقة معرفته وما يؤول إليه من الصواب والخطأ و الضلال والهدى[2].

ب–مجال العقل:

من خلال حديث ابن تومرت عن العقل نتبين أنه لا يقصر هذه الوسيلة على مجال دون مجال من العلوم، بل العقل يستعمل لاكتساب شتى أنواع المعارف، ولكن هناك مجالان تدعو الحاجة إلى أن يقع فيهما بيان طبيعة العمل العقلي وحدوده، هما: مجال العقيدة ومجال الشريعة"[1].

---

[1]عبد الحميد درويش النساج، نقلا عن ابن تومرت، كنز العلوم والدر المنظوم، ص32.

[2] عبد الحميد درويش النساج، الفلسفة الإلهية لابن تومرت، المرجع السابق، ص41.

- **عمل العقل في مجال العقيدة:**

فالعقل وسيلة أساسية لإدراك حقائق العقيدة، فكيف يصل الإنسان إلى معرفة أن الله موجود وأنه واحد، منزه، ليس الحس طريقا إلى ذلك بالقطع، وليس السمع أيضا لأن هذه المسائل لا يصح فيها العلم بالتواتر الذي هو طريق السمع، فلا يكون العقل إلا وسيلة لمعرفتها، فبضرورة العقل يعلم وجود الباري، وبضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه" [2]

فابن تومرت يرى أن للعقل دورا كبيرا في معرفة وجود الله وتوحيده، وأنه بضرورة العقل يعلم وجود الباري، فالضرورة حسبه مالا يتطرق إليه الشك، ولا يمكن للعاقل دفعه، وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء كلهم، استقر في نفوسهم أن الفعل لابد له من فاعل وأن الفاعل ليس في وجوده شك، واستدل على ذلك بقوله تعالى: " قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ" (إبراهيم10)، ولهذا فالتوحيد عند ابن تومرت علم عقلي وليس نقليا لأنه علم من العلوم التي لا يصح العلم بها بالتواتر، وبالتالي للعقل دور كبير في تحصيله، أما عن حدود عمل العقل في مجالي الدين والعلم، "فقد اعتمد ابن تومرت على الأدلة القرآنية التي تحدد مهمة العقل ووظيفته، وتؤكد أن مهمته الأولى هي المعرفة بالتوحيد، وعلينا أن نفهم مغزى تحديد ابن تومرت لمجالات العقل وفق وظيفته وإعلانه صراحة للمعتزلة قبل الفقهاء، أن العقل ليس له في الشرع مجال مع ملاحظة أن ابن تومرت بالقدر الذي يمنع به تدخل العقل في مجال الشرع، فإنه أباح تدخله كعنصر أساسي في مجال التوحيد"[3].

---

[1] عبد المجيد النجار،المهدي بن تومرت، المرجع السابق، ص179/178.

[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص214.

[3] عبد الحميد السياج، الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت ، المرجع السابق، ص42.

علم توحيد الباري سبحانه، وفي ذلك يقول:"فأما التوحيد فإن طريقه العقل، وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما"[1].

لكن هل هذا يعني أن ابن تومرت يقول بالتحسين والتقبيح العقليين وأن الرسالة واجبة على الله أم لا؟ الجواب على السؤال نجده عند ابن تومرت صريحا في إطار رده على المعتزلة في قوله:"فإن قلتم عقليا فالعقل لا يوجب شيئا"[2] فيرى بأن الحسن والتقبيح ليسا عقليان بل هما شرعيان لأن إرسال الرسل عليهم السلام أمر يتصف بالجواز والإمكان، فالله تعالى بمطلق مشيئته قدّر أي الله في أزليته أنه يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده، في زمن قدّره وعلمه وإنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه[3]، فبمقتضى مشيئتة تعالى المطلقة ، يكون التكليف جائزا لا واجباً على الله لأن إرادة الله مطلقة يفعل ما يشاء، كما يقول أيضا في هذا الصدد:"ومنها أن الله سبحانه مالك الأشياء يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم، ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء فيه، وإنما هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق لهم فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعنا منهم في الدين، وجهلا بحكمة الله تعالى، وذهب آخرون إلى الاستنباط من عقولهم، وتحسين الأشياء على ما أدتهم إليه"[4]، ورغم اهتمام ابن تومرت ببيان الدور الهام للعقل في مجال التوحيد إلا أن هذا الدور يبدو محددا لا يتعدى مجال الإثبات والتصديق بوجود الله والإقرار بوحدانيته، دون محاولته البحث عن الكيف فهو وراء قدرته، وطاقته و هو عاجز عن إدراك الكنه والكيف، فللعقول إذن حد تقف عنده لا تتعداه فقال ابن تومرت في هذا الصدد:"وهو العجز عن التكييف، ليس لها وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل، عرفه العارفون بأفعاله، ونفوا التكييف عن جلاله لما يؤدي إليه من التجسيم والتعطيل وذلك محال وكل ما يؤدي إلى محال فهو محال، لشهادة الأفعال على وجود خالق انفرد بالاقتدار، وما ورد

[1] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص69.
[2] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص207.
[3] ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص208
[4] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص157.

من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع،يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات إلا من كان في قلبه زيغ"[1]، ويؤكد ذلك أيضا بقوله:"موجود (أي الله) على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدوا على ذلك، مع أنه مخلوق، فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق ، فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق، ولا يقاس على معقول أعجز ليس له مثل يقاس عليه، لا يلحقه الهم ولا يكيفه العقل"[2].

وبهذا يكون ابن تومرت قد أعطى دورا هاما للعقل في معرفة وجود الله وتوحيده، دون أن يكون لنفس هذا العقل قدرة على التكييف، لأن الله ليس كمثله شيء لا تحيط به العقول ولا تعرف كنهه الأوهام، وكل ما جال في الخاطر فالله بخلاف ذلك.

- **العقل في مجال الشريعة:**

العقل لا يناقض الشرع، فالأحكام الشرعية جارية على سنن العقل، وأنها بالتالي ليست مناقضة له، بل متساوقة معه مسايرة لأحكامه، والدليل على هذه الحقيقة أنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه انقلاب الحقائق بأن ينقلب الواجب جائزا والجائز مستحيلا، والمستحيل جائز حتى ينتهى الأمر إلى اجتماع الضدين وهو محال فما أدى إليه محال.

وينتج عم هذه الحقيقة أن العقل قادر على إدراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة، ميسر لاكتشافها وهو ما أكده المهدي في قوله:"هذه إرادة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها أنها ليست على سنن العقل جارية[3].

---

[1] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص217.

[2] ابن تومرت،،عز ما يطلب، المرجع السابق، ص217.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص159.

يرى ابن تومرت أنه لا مجال للسمع في التوحيد لأن الله يعلم بضرورة العقل، لهذا جعل أول واجب على المكلف هو النظر، لأن الإنسان مزود بالعقل الذي تميز به عن غيره من الكائنات فنراه يطلق العقل في مجال التوحيد، "ويؤكد على أن العقل المؤيد بالشرع هو العقل الذي يحكم ويهدي، وفي نفس الوقت نراه يؤكد على أن هذا العقل غير العقل الذي ينحصر في مجال الجائزات أو الشكوك"[1]، ويظهر ذلك من خلال ما قرره في مؤلفاته مثل قوله: "بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق ... فأما التوحيد فطريقه العقل وكذلك التنزيه... وبضرورة العقل يعلم وجود الباري، والضرورة مالا يتطرق إليه شك ولا يمكن للعاقل دفعه وهذه الضرورة مستقلة في نفوس العقلاء أجمعهم، استقر في أنفسهم أن الفعل لا بد له من فاعل وأن الفاعل ليس في وجوده شك "[2].

ولئن كان العقل عند ابن تومرت الأساس في إثبات التوحيد إلا أن دور هذا العقل يبقى محدودا في نطاق الإثبات فقط لا البحث عن الكيفية، فالعقل هنا يتوقف للحفاظ على التنزيه المطلق لله عز وجل وإلا وقع في التشبيه والتجسيم وهذا ما أكده ابن تومرت في قوله:"للعقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف، ليس لها وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل"[3].ورغم اهتمام ابن تومرت ببيان الدور الهام للعقل في مجال التوحيد إلا أن هذا الدور يبدو محددا لا يتعدى مجال الإثبات والتصديق بوجود الله والإقرار بوحدانيته، دون محاولته البحث عن الكيف فهو وراء قدرته، وطاقته و هو عاجز عن إدراك الكنه والكيف، فللعقول إذن حد تقف عنده لا تتعداه فقال ابن تومرت في هذا الصدد:"وهو العجز عن التكييف،

[1] عبد الحميد النساج، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق، ص96

[2] ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع السابق، ص214.

[3] ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص217.

ليس لها وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل، عرفه العارفون بأفعاله، ونفوا التكييف عن جلاله لما يؤدي إليه من التجسيم والتعطيل وذلك محال.

وجوب النظر:قال ابن تومرت:"اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه، خلق العالم بأسره ..."[1]

3 – التنزيه المطلق لله عز وجل: قال ابن تومرت في تنزيه الله "موجود قبل الخلق، ليس له قبل ولا بعد، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا أمام ولا خلف، ولا كل ولا بعض، لا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين، لا يتصور في الوهم، ولا يتكيف في العقل، لا تلحقه الأوهام والأفكار...لا يقال متى كان ولا أين كان؟ ولا كيف كان؟ كان ولا مكان، كون المكان ودبر الزمان، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان، لا يلحقه وهم ولا يكيفه عقل، ليس كمثله شيء"[2] ، وهنا نلاحظ التشابه الكبير بين ما قالته المعتزلة في التنزيه وما قال به ابن تومرت.

ومما سبق يتضح أن المعرفة بالله عند ابن تومرت معرفة عقلية، في إثبات التوحيد دون أن يعني ذلك إطلاق العنان للعقل ، بل له حد يقف عنده وهو عدم إدراكه لكنه الذات الإلهية وصفاتها لأن خوضه في التكييف والكنه يؤدي حتما إلى وقوعه في التشبيه والتجسيم قال ابن تومرت:"موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك ، مع أنه مخلوق فإذا عجزوا عن

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص226.

[2] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع السابق، ص226

تكليف ما هو مخلوق فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق ولا يقاس على معقول أعجز، ليس له مثل يقاس عليه...لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل"[1].

4/ فيما معرفة ما يصح أن يعلم بالتواتر وما لا يصح:

يرى ابن تومرت أن الشريعة تثبت بالتواتر لكن فالذي لا يصح أن يعلم بالتواتر كالتوحيد والتنزيه والثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف وصحيح المذاهب من فاسدها، فهذه لا يصح فيها العلم بالتواتر إذ ليس طريقها النقل[2]، ونلاحظ أن من ضمن المسائل العقدية التي لها طبيعة عقلية عند ابن تومرت الثواب والعقاب والجنة والنار وهي من السمعيات فيكون بهذا خالف مسلك المتكلمين فضلا عن الأشاعرة منهم.

ثانيا: مظاهر الطبيعة النقلية للمعرفة العقدية:

إذا كان التوحيد أهم عنصر في مكونات الإيمان ذو طبيعة عقلية عند ابن تومرت فما الذي يأخذ الطابع النقلي في العقيدة عنده؟، نحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال معرفة بعض المواطن كنموذج و التي ذكرها ابن تومرت والتي تظهر فيها الطبيعة النقلية حيث يعتبر النقل في إثباتها نذكر منها:

1-التحسين والتقبيح: يعتبر ابن تومرت أن التحسين والتقبيح في الشريعة الإسلامية شرعيان لا عقليان، أي لا مجال للعقل في تشريع الأحكام وإيجابها لاسيما العقدية، ويبدو رأي ابن تومرت صريحا في أنهما شرعيان في إطار رده على المعتزلة في قوله:"فإن قلتم عقليا فالعقل لا يوجب شيئا"[3] فيرى بأن الحسن والتقبيح ليسا عقليان بل هما شرعيان لأن إرسال الرسل عليهم

---

[1] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه،ص217.

[2] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص69.

[3] ابن تومرت، أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص207.

السلام أمر يتصف بالجواز والإمكان، فالله تعالى بمطلق مشيئته قدّر أي الله في أزليته أنه يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده، في زمن قدّره وعلمه وإنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه[1] فبمقتضى مشيئتة تعالى المطلقة، يكون التكليف جائزا لا واجباً على الله لأن إرادة الله مطلقة يفعل ما يشاء، كما يقول أيضا في هذا الصدد:"ومنها أن الله سبحانه مالك الأشياء يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم، ولا مدخل فيما حكم به المولى وهذا كله بين لا خفاء فيه، وإنما هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق لهم فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعنا منهم في الدين، وجهلا بحكمة الله تعالى، وذهب آخرون إلى الاستنباط من عقولهم، وتحسين الأشياء على ما أدتهم إليه"[2] .

2- اهتمامه بالأصل الشرعي وطرق إثباته:

عرف ابن تومرت الأصل فقال:"وأما معنى الأصل ومعرفته فهو ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والإجماع، بالأصل المقطوع به، وهو التواتر"[3] فقد حصر ابن تومرت السمع في الكتاب والسنة والإجماع دون غيرها، ويقرر أن ثبوته بالسمع قطعا ويظهر ذلك من خلال قوله:"لا يخلو من أن يثبت بالعقل أو بالسمع، وباطل إثباته بالعقل إذ العقل ليس فيه إلا التجويز، وتعارض الإمكانين والتجويز وتعارض الإمكانيين تشكيك والشك يستحيل أن يثبت به شيء، إذ هو باطل، فإذا بطل إثباته من جهة العقل لم يبق إلا السمع"[4]، لكن ما هي طرق ورود السمع حسب ابن تومرت؟ يجيب ابن تومرت عن ذلك بقوله:"وأما معنى الأصل ومعرفته

[1] ابن تومرت ،أعز ما يطلب، المرجع نفسه، ص208

[2] ابن تومرت، أعز مايطلب، المرجع نفسه، ص157.

[3] انن تومرت، أعز ما يطلب، ص44.

[4] ابن تومرت، أعزما يطلب، المرجع السابق،ص45.

فهو كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والإجماع، بالأصل المقطوع به وهو التواتر والآحاد ولا ثالث بينهما، ولا يثبت شيئ من الشرع إلا بهما"[1]، فحصر طرق السمع في التواتر والآحاد ، ويدلل على رأيه هذا بقوله:"فإن قال قائل ما يمنع أن يكون هناك طريق آخر يعلم الشرع به ويثبت غير التواتر والآحاد؟ فيقال له لا يخلو هذا الطريق من أن يكون راجعا إلى العقل أو إلى النقل؟ فإن قال هو راجع إلى العقل فذلك محال :إذ العقل ليس له في الشرع مجال وإن قال هو راجع إلى النقل فيقال له هل انحصرت طرق النقل أم لا ؟فإن قال هي غير منحصرة فقد كابر، وإن قال إنها منحصرة قيل أرأيت هذا النقل هل يفيد أم لا يفيد؟ ولا منزلة بين النفي والإثبات، فإن قال يفيد، فقد أثبت وإن قال لا يفيد فقد نفى، وانحصرت القسمة بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات هما المعيار الذي يعلم به صحيح القسمة من مفاسدها"[2]، كما نجد ابن تومرت يعد السمع طريقا من طرق العلم التي حصرها في ثلاثة أقسام يظهر ذلك في قوله:"ثم نرجع إلى طرق العلم فنقول إن طرقه منحصرة في ثلاثة أقسام :الحس والعقل والسمع ...وأما السمع فعلى ثلاثة أقسام:الكتاب والسنة والإجماع"[3]، وبهذا يكون السمع عند ابن تومرت طريقا من طرق العلم يتضمن القرآن والسنة والإجماع.

3-أسماء الله الحسنى:

كان ابن تومرت أكثر نصية في أسماء الله تعالى منه في المسائل الكلامية الأخرى إذ اعتبرها أمرا توقيفيا لا يجوز الاجتهاد فيه فقال:"له الأسماء الحسنى ...وأسماء الباري موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه،لا يجوز القياس والاشتقاق

---

[1] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص44.
[2] ابن تومرت، المرجع نفسه، ص44.
[3]ابن تومرت، المرجع نفسه، ص181.

والاصطلاح في أسمائه "[1]، فقصر أسماء الله الحسنى على ما ورد في النقل فقط، ومنع فيها القياس والاشتقاق.

4-رؤية الله عز وجل في الآخرة:

اعتمد ابن تومرت على الأدلة النقلية في هذه المسألة أورد لها فصلا عنونه ب: "وما ورد من الشرع في الرؤية يجب التصديق به"قال:" يرى من غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار ...واحد لا شبه له لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد، بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم، ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" [2]، ونلاحظ هنا أن ابن تومرت أثبت الرؤية لكن من غير تشبيه ولا تكييف فهي رؤية من نوع خاص لا الرؤية البصرية المعهودة في الدنيا .

5-بعض أشراط الساعة: استدل ابن تومرت على بعض السمعيات بما ورد في الأحاديث منها:

- **ظهور الدجال**:قال ابن تومرت: "باب في أن هذه الطائفة تقاتل على الحق حتى آخرهم الدجال:ومن سنن أبي داود عن عمران ابن حصين" قال: قال:رسول الله "صلى الله عليه وسلم":"لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم الدجال"[3].

---

[1] ابن تومرت،المرجع نفسه،ص212.

[2] ابن تومرت، المرجع نفسه،ص222/221.

[3] أحمد بن حنبل في مسنده، حديث عمران بن حصين، رقم الحديث: 19895، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، ط01، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2001م، ج 33، ص 125.

– **نزول عيسى عليه السلام**: "وعن النواس بن سمعان أنه قال:ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال وذكر الحديث إلى آخره، وقال فيه:" ثم يأتي عيسى قوم قد عصمهم الله من الدجال فيمسح عن وجوههم، ويحدثهم بدرجات الجنة"[1]

– **المهدي المنتظر**: ما عن المهدي المنتظر ما روي أن رسول الله"صلى الله عليه وسلم"قال:"لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض عدلا كما ملأت ظلماً وجورا"[2]، وبعد أن يذكر الأحاديث الواردة في المهدي أشار إلى نفسه على أنه المهدي المنتظر في ذلك الزمان فقال:"الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما شاء، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه اسم النبي "صلى الله عليه وسلم" ..وقد ظهر جور الأمراء...وهذا آخر الزمان والاسم الاسم، والنسب النسب"[3].

ثالثا: مظاهر المعرفة القلبية للمعرفة العقدية

إن القارئ لمصنفات ابن تومرت سيلاحظ بصفة جلية استعماله لبعض مصطلحات الصوفية التي تعبر عن وجدان العارفين بالله، فهو لا يقصي التجربة الروحية ولا ينكر العرفان ودوره في

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته ومن معه، رقم الحديث: 2937، المرجع السابق، ج 04، ص 2250.

[2] أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود ،كتاب المهدي، رقم الحديث2482 ، تح:محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت :المكتبة العصرية، ج4، ص106.

[3]ابن القطان، نظم الجمان، المرجع السابق، ص124/125.

تحصيل المعرفة العقدية، وفي الحقيقة هذا ليس غريبا عن إنسان خبر التجربة الروحية وتقشف وزهد في دنياه وأخذ عن كبار المتصوفة وعاش في بيئة مغربية متصوفة، ودافع عن أكبر المتصوفة آنذاك أستاذه أبو حامد الغزالي والدفاع عن كتابه إحياء علوم الدين خاصة بعد قضية إحراقه هذه القضية التي كان لها صدى واسعا انعكس إيجابا على انتعاش حركة التصوف في المغرب واختلط الكلام بالتصوف وانتشر صيت العرفان كمظهر من مظاهر المعرفة العقدية ويمكن استجلاء بعض تلك اللمسات الصوفية من خلال بعض العبارات الواردة في تآليفه خاصة كتابه "كنز العلوم والدر المنظوم".

قال ابن تومرت:"فالعلم الديني هو علم إلهامي يضم ثلاث فروع هي:علم الشريعة الذي هو بداية العلوم وعلم الحقيقة الذي هو المعرفة والنهاية وعلم المشاهدة الذي هو حقيقة الحقيقة ونهاية النهاية لأنه يمثل العلم بالألوهية"[1] وفيما يلي عرض لبعض منها على سبيل المثال:قال ابن تومرت واصفا العلم الديني:"هو الكبريت الأحمر والترياق الأكبر المكون من معجون العلم والمعرفة والمشاهدة النافع لأدواء القلوب من معصية علام الغيوب في علم الشريعة والحقيقة"[2]

وقال ابن تومرت:"الحمد لله الأول بلا بداية في أزليته والآخر بلا نهاية في أبديته، الظاهر فوق كل شيئ، ببديع صنعته، الباطن في كل شيء بعلمه وقدرته، الذي نور قلوب العارفين بمصابيح معرفته، واختصهم بقربه، فأجلسهم في حضرة جمال بهجته، وألبسهم خلع رضائه، وسقاهم بكأس محبته وأفاض عليهم أنوار علمه وحكمته...اعلم هداك الله تعالى أني وضعت في هذا الباب من أصول الدين ما يتقى به السالك إلى ما لا نهاية له من حقائق علم الشريعة، والأصل في ذلك أن تعلم أن أصل العلوم ومقصوده والمراد هو علم التوحيد الخالص وهو معرفة الله....

[1] عبد الحميد النساج، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق، ص60.

[2] عبد الحميد النساج نقلا عن ابن تومرت، كنز العلوم، المرجع السابق، ص12.

وأما ما ينتقل من وجود الله إلى وجود المخلوقات من العلم والمعرفة والإرادة فتنطبع كما يطبع الشيئ المنظور في المرآة، الصغيرة فإنك إذا قابلت بها جبلا تصور بجميع أجزائه فيها، وحصل علمه ومعرفته من غير اتصال بها ولا انفصال عنها، فهو متصل بمشاهدة النظر إلى الطبع المطبوع فيها فقط، لا كاتصال الفاعل بالمفعول، بالمس المتصل من الطرفين، ومن الصفة المنطبعة بطبيعة المرآة، والمرآة كقلب العارف بالله عز وجل، فما تصور فيه وانطبع من العلم والمعرفة وهي صفات الله التي يتحلى بها القلب، ويطبعها فيه فينفذها من وجوده إلى وجود الإنسان العارف فيوجدها من العدم إلى عالم شهادته، كقوله تعالى:"فألهمها فجورها وتقواها" فتحركت إرادتها من إرادة الله عز وجل بما أودع الله فيها من الطبيعة المطبوعة وظهر بفعل النفس كائنا ما كان"[1].

واستكمالا لمفهوم العلم الديني عند ابن تومرت وتفسيره لمعنى المعرفة بالله وبالنفس فلا بد من عرض ابن تومرت لأحوال النفس العارفة فهو عندما وصف حال النفس في مرحلة من مراحل المعرفة الإلهية، كان يريد أن يبرهن على أن المعرفة بالنفس تندرج تحت العلم المعقول الذي هو لم الشريعة الباطنة، أي العلم الذي يشمل العقل والروح والنفس وهي اللطائف الثلاثة في الإنسان مجتمعة وأن فناء النفس العارفة مرتبط بحال المشاهدة وهو حال من أحوال المعرفة الإلهية وهذا ما جعل ابن تومرت وقد خبر حال الصوفية وأحوال العرفين(ملاحظة:لمسة التصوف التي أضفاها متكلموا الأشاعرة المغاربة على علم الكلام أعطاه لمسة روحية تصديق عقلي ووجدان قلبي أي تفاعل بين العقل والقلب أنقص من جفاء علم الكلام وكثرة سجالاته يتحدث عن أحوال النفس ودرجات المعرفة وعن حال الفقد والوجد والفناء والمشاهدة والسكون ومعنى الفناء في المعرفة، وعن دور النفس في هذه المرحلة مرحلة المعرفة بالله الذي لا تدركه الأبصار المحيط بكل شيء، تلك المرحلة التي يصل فيها العبد إلى درجة معرفة المعبود

1 كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة، ابن تومرت، مخطوط بدار الكتب، مصر،ص27.

ويترقى في العلم واستطاع في هذه الحال التمييز التام بين الخالق والمخلوق ، ويصف ابن تومرت هذه المرحلة فيقول :"فالنفس ها هنا فانية عن الإدراك لا حركة لها إلى دعوى في معرفة حقيقة البتة فهي محجوبة بحجاب العظمة مقهورة بيد القدرة راجعة إلى القهقرى بالعجز عن الإدراك،فمن جاوز ذلك حرق ومن غامر في بحره غرق، فما يدرك علم ذاته ولا كنه صفاته ولا ثناء عليه إلا هو، وهذه الحال حال الأنبياء الواصلين وحال المصلحين الواصلين إلى أعلى درجات المعرفة الإلهية "كان يدعو النبي"صلى الله عليه وسلم بهذا الدعاء:"لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت على نفسك" وقال أبو بكر "العجز عن إدراك الإدراك إدراك"، وقال الواصلون العارفون يصفون حالهم أي حال فناء النفس قالوا خلون قاصرون عن إدراك الحقيقة تائهون في بحار معرفته مذمومون بزمام توفيق توفيق إرادته مقهورون بحجاب عظمته وقدرته...ألهمهم السلوك إلى تعريف معرفته فسلكوا فلما حققوا فناء أنفسهم في بقاء وجودهم هلكوا فحين تحيروا وانتصروا خروا له سجدا في كنه تلك المعرفة بعد أن تطهروا من دنس الشرك وألزموا أنفسهم عبادته الخالصة ...فهم الأحرار الذين صحت عبادتهم بعد معرفة المعبود فنالوا المنى المقصود ومنهم الذين وصلوا إلى هذه الحال أولياء الله المقربون المجذوبون إلى بعنان التوفيق أنهم أهل المشاهدة والتحقيق[1].

وهنا نلاحظ مدى تأثر ابن تومرت بفلاسفة المتصوفة خاصة ابن عربي(638هـ) لأن أحوال النفس العارفة في حال الفناء والمشاهدة لم يكن مجرد نقل أو وصف ولو كان ذلك لتوقف عند القول بالحلول والفناء ولكنه آثر القول بأن بعد حال الفناء تأتي المشاهدة لأن المشاهدة هي أعلى الدرجات فهي درجة المعرفة بالله فحين يصل العارف إليها [2]يصبح مثل هؤلاء الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فتحيروا فهاموا فأدار عليهم كؤوس محبته فأغناهم عنهم به

[1] ابن تومرت، كنز العلوم، المرجع السابق، ص127.

[2]عبد الحميد النساج، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، المرجع السابق، ص170 .

وخصهم لقربه وجعلهم من حزبه، على بساط أنسه وأشهدهم حضرة قدسه فصحت مشاهدتهم بعد فناء أنفسهم"[1].

فرغم أن فكر ابن تومرت العقدي يغلب عليه الطابع العقلي المؤسس على ما جاء في النقل إلا أنه لم يكن في معزل عن التأثر بالتيار الصوفي كيف لا وأكبر شيوخه إمام المتصوفة في زمانه(الإمام أبو حامد الغزالي) وبيئته الاجتماعية احتوت كبار متصوفة الغرب الإسلامي آنذاك، بالإضافة إلى أن فلسفة ابن تومرت جمعت حاجات العقل والنفس والقلب في تناسق وتكامل هدفهما تحقيق العبودية الحق لله تعالى .

[1] ابن تومرت ، كنز العلوم، المرجع السابق، ص69.

المبحث الثاني: المنهج عند السلاجي

يعتبر أبو عمرو السلاجي من أبرز متكلمي الأشاعرة في العصر الموحدي ولا يقل دوره عن دور ابن تومرت في نشر علم الكلام الأشعري بالمغرب، فأشعريته تبدو واضحة من خلال مؤلفه الوجيز والموجود الوحيد من مؤلفاته "العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية"والملاحظ على السلاجي أنه لم يتطرق مثل ابن تومرت إلى مدلول العلم وأقسامه وطرقه، كما لم يتطرق إلى مدلول النقل .

المطلب الأول:مصادر أدلة علم الكلام عند السلاجي

أولا:القرآن الكريم ونماذج من الاستدلال به على مسائل علم الكلام

لا يختلف السلاجي عن غيره من المتكلمين الأشاعرة في الأخذ من القرآن الكريم ويظهر ذلك جليا في مختلف استدلالاته العقدية.

يعتبر السلاجي القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع الإسلامي قال::"وأصول الشرع الكتاب،السنة ،الإجماع،القياس لكن القياس إنما هو نوع من الطرق التي تستخرج بها الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع"[1]، وقد دافع عنه واستدل على إعجازه بجملة من الأدلة.

1- من وجوه إعجاز القرآن:

قال السلاجي: "وقد اختلف في وجه إعجازه فقيل لأنه بلغ في الفصاحة إلى الغاية الخارجة عن قدرة البشر عادة، وقيل بل هو من جنس المقدور إلا أنهم عجزوا عنه ، وعندي أن حمل الإعجاز فيه على الوجه الأول هو الحق ولو كان إعجازه على المعنى الثاني لكانت قلة الفصاحة فيه أبلغ في الإعجاز لأنه كان يكون حينئذ أيسر للمعارضة فيكون عجزهم عن الأيسر عليهم

[1] السلاجي، البرهانية، بشرح العقباني، ص96.

أقوى في الدلالة من عجزهم على الكلام الفصيح، وإن كان في مقدور البشر إلا أنه لا يقدر عليه إلا البلغاء "[1]، فالسلاجي يتبنى الرأي الذي يقول بإعجاز القرآن في فصاحته الخارجة عن مقدور العباد، ثم يستدل على ذلك بعدة أدلة يمكن ذكر بعضها فيما يلي:

- أمية النبي محمد "صلى الله عليه وسلم": فالمعلوم عنه عليه الصلاة والسلام أنه لم يعرف القراءة ولا الكتابة ولا تحصيل للعلوم قال السلاجي مؤكدا لهذا المعنى ومستدلا به :"ومن وجوه إعجازه إتيان سيدنا محمد "صلى الله عليه وسلم"به مع أنه ولد بمكة وربي بها وهي خالية من العلم وأهله...ولا قرأ عليه الصلاة والسلام شيئا من العلوم العظيمة التي احتوى عليها الكتاب العزيز، ولا غاب عن مكة بحيث يتوهم أنه قرأ بغيرها، وإنما سافر سفرتين لم يغب فيهما مدة يمكن فيها قراءة ولا اشتغال بها ولا تعلم له مخالطة لأهل العلم قبل الوحي ولا اكتساب علم بوجه وهذا من أدل دليل على صحة نبوته"[2]،فأميته صلى الله عليه وسلم أصدق دليل على صحة القرآن الكريم.

2- نماذج عن بعض استدلالات السلاجي من القرآن الكريم:

أ- إثبات وجود الله وصفاته:

يستدل السلاجي بقوله تعالى: " لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ (الشورى/11). على مخالفة الله للحوادث قال السلاجي:" والدليل على أن الله تعالى ليس كمثله شيء والدليل على أنه تعالى مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس والرب تعالى مقدس عن سمات الحدوث الجواهر والأعراض فوجب أن يكون مخالفا، وذلك أن الجوهر حقيقته المتحيز والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات

[1] السلاجي، المرجع نفسه، ص91.

[2] السلاجي، البرهانية ، المرجع نفسه، ص91

والمحاذيات، وذلك يدل على حدوثه والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه، وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض وذلك يدل على حدوثه والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه"[1].

فمنطلق السلاجي في الاستدلال هو الآية التي تبعها باستدلال عقلي مفاده أن الله تعالى مخالف للحوادث .

أما في إثبات وحدانية الله فقد كان مستنده قوله تعالى:" لو كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ"(الأنبياء/22)، وقوله تعالى:"فَاطِرُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ "(الشورى/11)، وذلك بعد أن ذكر الاستدلال العقلي أردفه بالآيات المذكورة قال:"والدليل على وحدانيته تعالى أنا لو قدرنا إلهين وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد في وقت واحد ومن الثاني إرادة تسكينه في ذلك المحل بعينه، لم يخل إما أن تنفذ إرادتهما جميعا أو لا تنفذ إرادتهما أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني محال أن تنفذ إرادتهما لاستحالة اجتماع الضدين، ومحال ألا تنفذ إرادتهما لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته والعجز ينافي الإلهية، لأن العجز لا يكون إلا عرضا وقيام الأعراض بالقديم محال...فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنية على وصف الإلهية كما قال تعالى"[2]، ويلاحظ أن السلاجي هنا استعمل دليل التمانع لم يخرج فيه عن الخط الأشعري .

---

[1] السلاجي، البرهانية ، المرجع نفسه، ص64.

[2] السلاجي، المرجع نفسه، ص79.

ب-**تنزيه الله عن المكان**: يستدل على استحالة حلول الله في مكان بقوله تعالى:"ٱلۡأَعۡلَى رَبِّكَ ٱسۡمَ سَبِّحِ" (الأعلى/1)، ويظهر هذا في قوله:"الدليل عل استحالة حلول الله في مكان، وبهذا تعلم أنه سبحانه ليس على العرش ولا في مكان لأنه لو كان على العرش لحاذاه وأن معنى قوله تعالى على العرش استوى، أي ملكه إذ كل شيء ملكه ولا بعد في إطلاق الاستواء بمعنى الملك"[1] .

ويلاحظ أن السلالجي هنا استعمل التأويل ومنع أن يكون المعنى الظاهر هو المقصود من الآية وذلك تنزيها منه لله عن المكان والجهة، لذا يسمي بمنقذ أهل فاس من التجسيم .

أما فيما يخص عدم وجوب شيء على الله فقد استدل السلالجي بآيات المشيئة فقال:"الدليل على عدم وجوب شيء على الله ومن الجائزات خلق الأعمال فلا يجب عليه تعالى فعل ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب، فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل ، يخص من يشاء بما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[2] .

استند السلالجي على هذه الآيات للقول بعدم الوجوب على الله أي أن الله لا يجب عليه شيء وأن الثواب منه فضل والعقاب منه عدل وهذا نفسه قول الأشاعرة في المسألة عكس المعتزلة التي قالت بأن الثواب والعقاب استحقاق.

استحالة تناهي مقدورات ومعلومات ومرادات الله: واستدل عليها بقوله:"والدليل على استحالة تناهي المقدورات جواز وقوع أمثال ما وقع والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه

[1]السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، ص65.
[2]السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، ص86.

استحالة وقوعه وذلك يؤدي إلى جمع الإستحالة والإمكان فيما علم فيه وكذلك القول في المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام..قال تعالى:" أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾ (الإسراء/99) جمع الاستحالة والإمكان فيما ثبت أن الممكنات لا نهاية لها [1].

والملاحظ أنه على رغم صغر حجم البرهانية ودقة اختصارها وأنها المصنف الوحيد للسلاجي في علم الكلام إلا أنه لم يستغن عن الاستدلال بالقرآن الكريم .

ثانيا: السنة النبوية:

1- السنة مصدرا لمعارف علم الكلام :

اعتبر السلاجي السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإسلامي يظهر ذلك في قوله:"وأصول الشرع الكتاب،السنة ،الإجماع"[2]، ويؤكد ذلك بقوله:"وأن جملة أحكام التكليف وقضايا التحليل والتحريم وقضايا التحسين والتقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة السلام لا مجال للعقول فيها وأن أصول الأحكام الكتاب والسنة والإجماع"[3]، وقال:"أما السنة فدليل العمل بها هو الكتاب قال تعالى:مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

[1] السلاجي، البرهانية، المرجع السابق، ص82.

[2] السلاجي، البرهانية، بشرح العقباني، المرجع السابق ص96.

[3] السلاجي، البرهانية، بشرح العقباني، المرجع نفسه،ص95.

ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ "(الحشر/7) فرجعت السنة إلى الكتاب"[1] .

2- إثبات المعجزة: ومن اهتمام السلاجي بالسنة أنه بحث في النبوة وشروطها والمعجزة كدلالة عليها، وركز فيها على القرآن كمعجزة خالدة من معجزاته"صلى الله عليه وسلم"، والملاحظ على السلاجي أنه لم يبن أقسام الحديث ولم يشتغل ببيان صحيحه من ضعيفه كما فعل ذلك ابن تومرت.

يؤكد السلاجي أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم تحدى بأنواع من المعجزات تؤكد رسالته ومعجزاته تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول ما نقل بالتواتر كالقرآن ،والقسم الثاني:ما لم يبلغ مبلغ الضرورة وهو بدوره نوعان:نوع روي أنه وقع بمشهد من جماعة متوافرين ولم ينكروا عليه (كنبع الماء من أصابعه وإشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير) ونوع ثان ثبت بخبر مستفيض تلقته الأمة بالقبول فهذا يلزم عنه اكتساب العلم لانعقاد الإجماع على صحته ، أما القسم الثالث : فما ثبت بخبر الآحاد و نقله عدد قليل من الناس لكنه تواتر في المعنى فهذا يرجع به الكلام في الإعجاز."[2]

3- إثبات الغيبيات: لكن هذا لا يمنع من الإعتماد على السنة كمصدر للتشريع قال السلاجي:"دليل وجوب الإيمان بما جاء به "صلى الله عليه وسلم"من الحشر والنشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والصراط والميزان والحوض والشفاعة وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا" فالسلاجي لا يفرق بين آية وحديث في الاستدلال بالغيبيات

[1]السلاجي، البرهانية، بشرح العقباني، المرجع نفسه،ص97.

[2]اليفرني : المباحث العقلية في شرح البرهانية ، المرجع السابق ، ص 228

ومن مثل ذلك رؤية الله في الآخرة كقوله"صلى الله عليه وسلم":"ترون ربكم كما ترون البدر لا تضامون في رؤيته"[1] .

4–شرط القريشية: ويورد أحاديث في شرط القريشية كشرط من شروط الإمام،ووردت أحاديث متعددة في هذا الشرط منها "الأئمة من قريش "[2] "الناس تبع لقريش" [3] .

ثالثا:الإجماع

1–أصل القول بالإجماع: يعتبر السلالجي الإجماع مصدرا من مصادر التشريع، قال:العقباني (811هـ)في شرحه لقول السلالجي الخاص بالإجماع:"وأما الإجماع فهو من الكتاب والسنة فصار الإجماع أيضا راجعا إلى الكتاب قال تعالى:"ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الحق ويتبع غير سبيل المومنين 155/النساء

2–حكم مخالف الإجماع: قال السلالجي:"وأن ما اجتمعت عليه الأمة وعلماء الأمة فهو الحق"[4]، فهل يعني هذا أن مخالف الإجماع يكفر أم لا ؟هذا ما حاول العقباني الإجابة عنه فيشرحه لقول السلالجي السابق فقال:" أما الإجماع الظني فلا يكفر مخالفه، وسواء كان الظن من جهة سنده كالإجماع المنقول بخبر الآحاد أو من جهة متنه كالإجماع السكوتي، وأما الإجماع القطعي فاختلف فيه على ثلاثة أقوال:فقيل مخالفته كفر وقيل ليس بكفر وقيل ما كان داخلا في مسمى الإسلام كالصلوات الخمس، وبالجملة ما علم كونه من الدين ضرورة فمخالفته كفر

---

[2] البخاري، صحيح البخاري ،كتاب التوحيد، باب قوله تعالى:"وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"رقم الحديث7436،ط1،تح:محمد زهير بن ناصر،دار طوق النجاه، ج9،ص127

[2] البيهقي، السنن الكبرى،رقم:6540،باب الأئمة من قريش،كتاب قتال أهل البغي،ج8،ص247.

[3]البخاري،صحيح البخاري،رقم:3495،كتاب المناقب،ج4،ص178.

[4]السلاجي، البرهانية ،المرجع السابق، ص98.

وما لم يكن كذلك فلا تكون مخالفته كفر"[1]، ومختصر القول أن مخالف الإجماع الظني والسكوتي لا يكفر واختلف في منكر الإجماع القطعي فقيل يكفر وقيل لا يكفر وقيل إذا تعل بالمعلوم بالضرورة أي القطعي من الدين يكفر منكره.

3–نماذج عن الإجماع التي أوردها السلاجي في برهانيته:

أ–إثبات صفة كونه متكلما:قالالسلاجي:"وكذلك القول في في الكلام ...إذ كل قابض للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعري عنهما فلما استحالت النقائص على الباري سبحانه قطعا وجب أن يكون ... متكلما "[2]،و يظهر أن السلاجي استدل في إثبات هذه الصفات أيضا بطريقته في إثبات السمع و البصر ألا و هي طريقة نفي النقص أو الآفة عنه سبحانه ، فالسلاجي يرى أنه تعالى حي و الحي يصح وصفه بالكلام و ضده و هو الخرس وبما أن الخرس نقص فيستحيل على الباري أن يتصف به ، فتعيين اتصافه بالكلام ضرورة لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده . قال اليفرني : أما إنه تعالى حي فقد تقدم و أما إن كل حي قابل لهذه الصفة أو ضدها فلا امتناع اتصاف الموتى بها ، و أما إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده[3] فلأنه لو خلا عن الضد للزم الخلو عن النقيضين وذلك محال و أما إن الكلام صفة كمال فقد اتفق عليه العقلاء ،وما إن ضده نقص هو الخرس فمعلوم بالضرورة ، و أما وجوب اتصافه تعالى بالكلام فلما تقدم من أن كل ناقص محتاج و قد تقدم أن الباري واجب الوجود فلا يكون ناقصا و الإجماع أيضا يدل على نفي النقائص عنه[4].

فالباري يستحيل عليه النقص وبالتالي له صفات الكمال.

---

[1] السلاجي، البرهانية ، بشرح العقباني ، المرجع نفسه، ص98.

[2] السلاجي ، المرجع نفسه، 3

[3] علال البختي السلاجي و منهجيته الأشعرية ، المرجع السابق ، ص 207

[4] اليفرني ، المباحث العقلية ، المرجع السابق ، ص 165

الإجماع على عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكبائر: قال السلاجي:" ومن أحكام الأنبياء عليهم السلام وجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة وعما سوى ذلك من الكبائر إجماعا"[1]

ب–التوبة و قبولها : فالتوبة ترتبط بمبحث مرتكب الكبيرة إذا تاب فإن الله يتوب عليه باتفاق جميع المسلمين ويرى السلاجي أن الأمة اجتمعت على وجوب التوبة و أنها تكون على الفور ولا يجوز تأخيرها وإلا اعتبر ذلك التأخير إصرارا على المعصية ، وأن الله يقبلها إذا توافرت شروطها لأنه تعالى وعد بقبولها ، قال السلاجي في ذلك:" فمما أجمعت عليه الأمة وجوب التوبة عند مفارقة الذنب لأجل ما فات من رعاية حقوق الله ، فإذا توافرت عليها شرائطها فقد وعد الله تعالى بقبولها " [2]، فقد أجمعت الأمة على أن مرتكب الكبيرة إذا تاب تاب الله عليه.

ج–الوجوه التي تنعقد بها الإمامة :

قال السلاجي في انعقاد الإمامة :" ليس من شرطها أن يكون الإمام منصوبا عليه ، بل تثبت نصا واجتهادا فهذا ما أجمعت عليه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين "[3] فهو يوافق الأشاعرة في القول بأن الإمامة تنعقد بطريق النص و بطريق الاختبار ، إلا أن طريق النص عنده ليس واجبا، " والنص الذي أورده السلاجي على وجازته يثير ثلاثة أمور : الأول يتعلق برفض السلاجي أن يكون النص شرطا لصحة الإمامة و الثاني يتعلق باتفاق أصحابه على أن الاختيار و النص هما طريقا التعيين و الثالث وهو إشارته إلى المصدر الذي يستند إليه في إثبات القضيتين الأولى والثانية و هو الإجماع و الوقائع التاريخية لحياة و سيرة الصحابة"[4].

---

[1] السلاجي، البرهانية بشرح العقباني، المرجع السابق، ص90.

[2] السلاجي ، البرهانية المرجع نفسه، ص 98

[3] السلاجي ، البرهانية ، 5

[4] جمال علال البختي ، السلاجي ، المرجع السابق ، ص 278

فالإجماع عند السلالجي فهو من الكتاب والسنة.

رابعا: اختياراته الكلامية:

1- تأثره الإمام أبي حامد الغزالي:

لا يخفى تأثير الإمام الغزالي في الفكر الكلامي والصوفي لدى المغاربة، خاصة بعد رجوع ابن تومرت من رحلته العلمية من المشرق وكذا تداعيات قضية إحراق كتاب الإحياء وما نجم عنها من زيادة تشبث المغاربة بفكره ولم يكن السلالجي بمعزل عن هذا التأثر، فما هي أبرز مظاهر ذلك التأثر ؟.

من خلال برهانية السلالجي نستشف ملامح تأثره بالإمام الغزالي من مثل:

أ-اختيار السلالجي لمسلك الإمكان أو التخصيص في إثبات وجود الله: وهو المسلك الذي تبناه الجويني في المسألة وهو نفس ما فعل الغزالي في الإقتصاد عندما أراد أن يثبت وجود الله.

فبعد انتهاء الغزالي من إثبات حدوث العالم انتقل إلى الحديث عن قاعدة الإمكان، وذكر أن الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا ولكنه قبل وجوده يكون إما ممكنا أو محال و، لما بطل أن يكون محالا لأنه وجد، بقي أن يكون ممكنا، أي جائزا كان يمكن أن يكون أو ألا يكون قط، ولذلك فإن وجوده لا يمكن بأية حالة من الأحوال وجودا لذاته ، ما دام أنه مفتقر في وجوده إلى مرجح لكي يتحول من العدم إلى الوجود، ولهذا الغزالي أنه ما لم يوجد مرجح فلا يمكن أن يوجد الممكن والمرجح وهو الله [1].

يبدو أن السلالجي اقتفى أثر الغزالي وشيخه الجويني في هذه المسألة، ولذا اعتمد مسلك الإمكان، واستعمل نفس دليل الغزالي عندما قال قاعدة الجائز واستدل بها على العالم كله بقية

---

[1] أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، المرجع السابق، ص20.

وهذا ما يوضحه بجلاء قوله في البرهانية:"إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز افتقر إلى مقتض، وهو الفاعل المختار"[1].

حيث يرى أن علة الحاجة إلى الفاعل هي الإمكان وليس الحدوث لأن الجواز والإمكان بمعنى واحد كما توضح تلك العقيدة أن الإمكان يتعلق بالعالم جملة قبل أن يتعلق بجزئياته، وهو نفس رأي الغزالي في الموضوع"[2].

وإذا رجعنا إلى استدلال السلالجي في حد ذاته فإننا نلقى الشراح قد أولوه مزيدا من العناية والتفصيل، يقول المجهول في شرحه وإثباته لقول أبي عمرو "إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه إن العالم لا يخلو من ثلاثة أوجه، إما أن يكون جائز الوجود أو واجبا أو مستحيلا، فباطل أن يكون واجب الوجود لأن الواجب لا يتغير وقد شاهدنا فيه التغير وباطل أن يكون مستحيل الوجود لأن المستحيل هو الذي لا يتصور والتقدير أن العالم متصور موجود، فبقي أن يكون جائزا وهو الغرض المقصود"[3].

يرى السلالجي وجود العالم ضمن الممكنات يقول:"فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز افتقر إلى مقتض"[4]، هـ ومعنى هذا أنه يشير إلى أن المخصص أو المقتضي لا يمكن أن يكون إلا الله، وإليه توصل كل الأشاعرة من خلال استدلالهم بالإمكان .

ب–الثواب والعقاب مرده إلى مشيئة الله وليسا استحقاق:

1السلالجي، العقيدةالبرهانية والفصول الإيمانية،مع شرح البرهانية للعقباني، المرجع السابق، ص25.

[2]علال البختي، السلالجي ومذهبيته الأشعرية، المرجع السابق،264

[3] نفس المرجع نقلا عن المجهول ، شرح البرهانية،ص42.

[4]السلالجي، البرهانية، المرجع السابق، ص25.

قال السلالجي:"ومن الجائزات خلق الأعمال فلا يجب عليه تعالى فعل ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب، فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل يخص من يشاء بما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"، وهو نفس مدلول قول الغزالي:" ندّعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لا يجب عليه ثواب بل إن شاء أثابهم و إن شاء عاقبهم و إن شاء أعدمهم و لا يحشرهم و لا يبالي إن غفر لجميع الكافرين و عاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية ، وهذا لأن التكليف تصرّف في عبيده و مماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء و كونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم و لا معنى للحسن و القبح و إن أُريد له معنى آخر و ليس بمفهوم إلا أن يُقال إنه يصير وعده كذبا و هو محال و نحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى و لا ننكره "[1]، فعند الأشاعرة أن من مقتضيات العدل الإلهي أن الله يتصرف في ملكه كيف يشاء، والظاهر من قول الغزالي أن لا وجوب على الله إلا ما أوجبه هو بذاته على نفسه وقرره في كتابه، فهو من أخبر بإثابة المطيع ومعاقبة العاصي فلا يمكن نفي ذلك لأنه تعالى هو من أوجبه .

2- تأثره بالإمام الجويني:

[1] الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، المرجع السابق ، ص16

يبدو تأثرالسلالجي بالجويني أكبر من تأثره بالغزالي وذلك من خلال برهانيته فهي تشابه مؤلف الجويني كتاب الإرشاد من عدة وجوه، سواء في المضمون أو في المنهج، وفيما يلي بعض النماذج الدالة على تأثر السلالجي بالجويني:

أ-أول واجب على المكلف: يبدأ السلالجي برهانيته بقوله:"**اعلم** أرشدنا الله وإياك أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله"[1] وقال الجويني:"أول ما يجب على المكلف البالغ القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى **اعلم** بحدث العالم"، وهذه أولى علامات التأثر فهي دعوة إلى العلم المبني على الدليل .

ب-الحسن و القبح:

أوضح الجويني رأي المعتزلة في الحسن و القبح بقوله :"قسموا الأفعال إلى الحسن و القبيح وزعموا أن منها ما يدرك قبحه و حسنه على الضرورة و البديهة من غير احتياج إلى نظر ومنها ما يدرك الحسن و القبح فيه بنظر عقلي و سبيل النظر عندهم اعتبار النظر من المحسنات و المقبحات بالضروري منها، بل يعتبر مقتضي التقبيح و التحسين في الضرورات فيلحق بها ، ثم يرد إليها ما يشاركها مقتضياتها ، فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة و كذلك الضرر المحض الذي يتحمل فيه غرض صحيح."[2]،فالحسن و القبح حسب رأي المعتزلة ذاتيان عقليان و أنهما سابقان للشرع .

وقد قال الجويني معربا عن رأي الأشعرية في ذلك:" العقل لا يدل على حسن شيء و لا قبحه في حكم التكليف و إنما يتلقى التحسين و التقبيح من موارد الشرع و موجب السمع ، و أصل القول في ذلك أن الشيء لا يحصل لنفسه وحسنه صفة لازمة له ، و كذلك القول فيما

[1] السلالجي، البرهانية، بشرح العقباني، المرجع السابق، ص45.

[2] الجويني ، الإرشاد، المرجع السابق، ص229

يقبح و قد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس "[1]وهو نفس معنى قول السلالجي:" و إن جملة قضايا التكليف و قضايا التحليل و التحريم التحسين و التقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة و السلام لا مجال للعقول فيها وأن أصول الأحكام الكتاب و السنة و الإجماع "[2] و قد شرح العقباني قول السلالجي هذا بقوله."[3] ومفهوم كلامه أن هناك أفعالا تكون في أحيان حسنة و أحيان أخرى قبيحة مثل القتل فإنه في الظلم قبيح في القصاص حسن فالحكم بقبح الفعل أو حسنه مرده إلى الشرع لما يترتب عليه من مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب.

وافق رأي السلالجي رأي الأشاعرة في مسألة الحسن و القبح فقال :" الدليل على أن العقل لا يقضي في فعل ما بتحليل و لا تحريم و أن جملة أحكام التكليف و قضايا التحليل والتحريم و قضايا التحسين و التقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة و السلام لا مجال للعقول فيها وأن أصول الأحكام الكتاب و السنة و الإجماع "[4] و قد شرح العقباني قول السلالجي هذا بقوله :"اعلم أن العقل لا يقضي في فعل لا بتحليل و لا بتحريم و لا بوجوب و لا يغير ذلك من أحكام الشرع و السبب في ذلك أن الأفعال كلها ليس فيها حكم قبل الشرع لأن معنى الحكم هو قول الشارع قد حكمت هذا الفعل بكذا أو ما يوافي بمعنى هذا القول فلما لم يوجد هذا القول من الشارع فلا حكم و العقل لا يحكم حيث لا حكم بالاتفاق كما في الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش و النائم ، فإن العقل لا يحكم فيها لا بوجود و لا بغيره "[5] فوصف

---

[1] الجويني ، الإرشاد ،المرجع نفسه، ص 228

[2]أبو عمرو السلالجي ، العقيدة البرهانية و الفصول الإيمانية ، المرجع السابق و شرح العقبانيص 94

[3]السلالجي ، البرهانية مع شرح العقباني، ص95.

[4]أبو عمرو السلالجي ، العقيدة البرهانية و الفصول الإيمانية ، المرجع السابق و شرح العقبانيص 94

[5]السلالجي ، البرهانية شرح العقباني ط1 2008 ، ص 95

الفعل بالتحريم أو بالتحليل يتوقف على الشرع لا على العقل، وبه يكون التكليف ولا تكليف قبل وروود الشرع .

ج–القول بالأحوال: معظم الأشاعرة لم يأخذوا بنظرية الأحوال إلا أن البعض منهم تبنوها على رأسهم الإمام الجويني في بداية فكره الكلامي أي في مرحلتة الأولى، ومن بين من تأثره به من المغاربة السلالجي

وما تجدر الإشارة إليه أن الشهرستاني أفاض في عرض أدلة المثبتين للأحوال والنافين مبينا مواضع خطأ الفريقين وصوابهما يقول بعد:"أخطأوا من حيث ردوها إلى العبارات المجردة وأصابوا من حيث قالوا ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار، أما مثبتو الأحوال فقد أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة، وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل" [1].

وعلى هذا يرى الشهرستاني أن المعاني والحقائق ذات اعتبارات ثلاث :اعتبار ما في ذواتها وأنفسها، حيث تكون حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص، واعتبارها من حيث هي موجودة في الأعيان حيث تتعين وتتخصص، وباعتبارها إلى الأذهان حيث تعم وتشمل ومن عرف هذه الاعتبارات زال إشكاله في مسألة الحال"[2].

وقد لاقت نظرية الأحوال عند الجويني القبول وهذا ما يظهر من خلال مؤلفه الإرشاد والشامل فالجويني في الإرشاد يحتضن نظرية الأحوال ويرد على المعترضين عليها بحجج ابن الجبائي معلقا بأنه لا ينبغي أن يخاف ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأن الحال لا تتصف بالوجود ولا

---

[1] عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المرجع السابق، ص140ومابعدها.

[2]عبد الكريم الشهرستاني، المرجع نفسه.

بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء ما لا يمكن إسناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل"[1]. لكن الجويني يتراجع عن موقفه هذا في كتاب البرهان في أصول الفقه [2].

أما السلالجي باعتباره تلميذا مخلصا للجويني ولتوجيهاته لا سيما تلك التي تضمنها كتاب الإرشاد، فقد كان من الطبيعي أن يسير وفقه في إثبات الأحوال والدفاع عنها، فقد أثبت السلالجي الصفات المعنرية السبع وهذه الصفات لا يمكن عدها من ضمن الصفات إلا على القول بإثبات الحال، فمن نفى الأحوال أخبر أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، ولذلك فهي عنده ليست من الصفات، ومعنى إثبات الحال في الصفات المعنوية أن المثبتين يقولون بأن معنى كونه عالما ثبوت صفة أخرى للذات زائدة على قيام العلم بالذات، وهذه الصفات ليست موجودة حيث ترى، ولا معدومة عدما صرفا، بل واسطة بين الموجود والمعدوم، أما النافون للأحوال فيرون أن كونه عالما يعنى قيامه به، وليست هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة خارج الذهن"[3]، فيكون على هذا أحد الأشاعرة القائلين بثبوت الأحوال، ويكون من أوائل من أدخل هذه النظرية وروجها داخل الفكر الكلامي المغربي مادام أن المهدي لم يقل بها بتاتا، نعم إن موقف السلالجي من الأحوال كان حافزا لجل المتكلمين المغاربة الذين جاءوا بعده على تبنيها حيث قاموا باحتضان هذه النظرية وأسسوا مواقفهم في الصفات.

لقد كان السلالجي مخلصا لفكر الجويني في معظم آرائه الكلامية وكان له دور بارز في نقل هذا الفكر ونشره في الساحة المغاربية وبذلك ساهم مساهمة فعالة في تطوير علم الكلام الأشعري كما ساهم في تصفية الفكر الكلامي المغربي في عصر الموحدين من بعض ما شابه من

[1] أبو المعالي الجويني، الإرشاد ، ص93.
[2] انظر :أبو المعالي الجويني ، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية ،ج1.
[3] جمال البختي نقلا عن أحمد الرهوني، الغنيمة الكبرى بشرح مقدمة السنوسي الصغرى، ص25.

مقولات بالعصمة والمهدية التي فرضها المهدي وأتباعه من بعده على الفكر الكلامي المغربي، فنفى القول بهل وأكد على شرط القريشية في الإمامة.

المطلب الثاني: طبيعة المعرفة العقدية عند السلالجي

من خلال البرهانية يظهر مزج السلالجي بين الطبيعة العلية للمعرفة العقدية والطبيعة النقلية.

أولا : مظاهر الطبيعة العقلية

1 – منهج التأويل عند السلالجي:

إن أهم ميزة تميز بها فكر السلالجي الكلامي من خلال برهانيته هي تأويله النصوص الشرعية التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم، فلا يأخذها على ظاهرها ولا يفوض فيها وإنما اختار منهج التأويل في التعامل معها، وفق مقتضيات اللغة والعقل وسياق النص، ومنطلقه في ذلك مخالفة الله للحوادث، وهدفه تنزيهه عن مشابهتها.

فكان منهجه هذا سببا في نشر برهانيته وإقبال المغاربة عليها دراسة وشرحا وفي هذا يقول عبد الله كنون:"إنماحصل به الشيخ على الشهرة الواسعة وأبقى له الذكر الحسن في الناس هو هذه المقدمة العقدية التي اشتهرت بالبرهانية واقترنت بذكر جهاده في بث عقيدة أهل التأويل"[1].

أ–استدلال السلالجي على مخالفة الله للحوادث:

قال السلالجي:"الدليل على أن الله ليس كمثله شيء والدليل على أنه مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس، والرب مقدس عن صفات الحدوث الجواهر والأعراض فوجب أن يكون مخالفا، وذلك أن الجوهر حقيقته التحيز والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات، وذلك يدل على حدوثه والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه، وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض وذلك يدل على حدوثه

[1] عبد الله كنون،ذكريات مشاهير أهل المغرب،ط1،بيروت:دار ابن حزم، ج1،ص263.

والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه"[1]، كما أبطل السلاجي المماثلة بين الله وخلقه قال الخفاف في ذلك:"أما التضاد فيستحيل تصوره بين الخلق والرب، إذ التضاد يتحقق بين صفتين حادثتين، وقد قام الدليل القطعي على أن الرب تعالى قائم بنفسه فيستحيل كونه صفة على الجملة ويستحيل كونه عرضا، لأن العرض وصف خاص وهو الوصف الحادث، ومحال مع انتفاء جنس الوصف أن يبقى على ما يتوقف على نوع منه وهو التضاد الذي هو من لواحق العرض وفي رفع الأصل رفع لما يتفرع عنه"[2] .

فلو كان الله مثل الحوادث لجاز عليه ما يجوز عليها فلو كان تعالى مماثلا لها لجاز أن يكون متحيزا فيختص ببعض الجهات دون غيرها وأن يحاذي غيره من الأشياء وهذا محال في حق الله.

فالسلاجي ينطلق في إثبات مخالفة الله للحوادث من الآية المحكمة قول تعالى:ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير"(الشورى/11)، ويؤول الآيات المتشابهات كالتي يوهم ظاهرها بالجهة والمكان كقوله تعالى:" الرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ "(طه/5)، وفيما يلي نموذج على ذلك:

ب–تنزيه الله عن الجهة والمكان:

قال السلاجي:"الدليل على استحالة حلول ذات الله في جهة من الجهات: أما الاختصاص بالجهة فلأن المختص بالجهة حاصل في محل لا محال وكل حاصل في محل فهو إما متحرك إن انتقل وإما ساكن إن لم ينتقل وكل ما كان إما متحركا وإما ساكنا فهو حادث كما مر والدليل على استحالة محاذاته تعالى الأجسام: وأما المحاذاة فلأن المحاذي لغيره لا بد أن يفضل أحدهما الآخر أو يتساويا وكل ما دخله المساواة والمفاضلة فقد دخلته الكمية وكل ما دخلته الكمية

[1] السلاجي، البرهانية بشرح العقباني، المرجع السابق، ص 64.

[2] الخفاف، شرح العقيدة البرهانية، المرجع السابق، ص27.

استحال مفارقته لها،ولأنه إما مساو لغيره أو أعظم أو أصغر كل ما لا يفارق الكمية لم يفارق الحدوث"[1]، فنفى السلالجي الكم عن الله والجسمية والانتقال كونها من صفات المحدثات.

ونفي السلالجيالمكان عن اللهفقال:"الدليل على استحالة حلول الله تعالى في مكان وبهذا تعلم أنه سبحانه ليس على العرش ولا في مكان لأنه لو كان على العرش أو غيره لحاذاه [2].

كما يستدل على استحالة حلول الله في مكان بقوله تعالى:"ٱلۡأَعۡلَى رَبِّكَ ٱسۡمَ سَبِّحِ" (الأعلى/1)، ثم يؤول قوله تعالى:"الرحمان على العرش استوى"، أي ملكه إذ كل شيء ملكه ولا بعد في إطلاق الاستواء بمعنى الملك، والسلطان قال الشاعر: قد استوى بشر على العراق"[3] فيعتمد على المدلول اللغوي في تأويلها وما تستعمله العرب في كلامها.

قال العقباني شرحا لكلام السلالجي السابق "وبالجملة العقل أصل النقل، إذ لولا العقل ما علمنا النبوات فلما كان أصل ثبوت النقل هو العقل لم يمكن دفع صريح العقل بالنقل، ولأن النقل يمكن تأويله فيقع الجمع بينه وبين العقل والعقل لا تمكن مدافعته فجميع ما ورد من النصوص مخالفا لما اقتضاه صريح العقل يجب تأويله على قول بعض أهل العلم ، وبعضهم يرى أن لا يتعرض لها بتأويل بل يترك، ويجب الإيمان بشيئين:أحدهما صحة المراد به، وثانيهما أن المراد به خلاف ظاهره"[4]، يتبن من شرح العقاني هذا لقول السلالجي أن النبوات تعلم بالعقل فكان أصلا لثبوت النقل، وهذا الأخير يمكن تأويله إذا تعلق بالنصوص المتشابهة التي لا تؤخذ على ظاهرها، أي يحيل العقل ظاهرها فلا بد من تأويلها تنزيها لله عز وجل.

---

[1] السلالجي، البرهانية بشرح العقباني، المرجع السابق، ص65.
[2] السلالجي، البرهانية،بشرح العقباني، المرجع السابق، ص65.
[3] السلالجي، البرهانية، المرجع نفسه، ص65.
[4] السلالجي، البرهانية، المرجع نفسه، ص67.

2-استدلاله العقلي على رؤية الله :

يورد لها السلاجي دليلا عقليا فيقول بجواز رؤية الله في الآخرة والمصحح لهذه الرؤية هو الوجود فكل موجود يصح أن يرى لذا فالله موجود يجوز أن يرينا نفسه قال السلاجي في ذلك:"و الدليل عند السلاجي على جواز رؤية الله تعالى أن الإدراك شاهد يتعلق بالمختلفات والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها و إنما يؤول اختلافها إلى أحوالها و الإدراك لا يتعلق بالأحوال ، إذ كل ما يرى و يميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود[1] .

فما يلاحظ على قول اسلاجي في الرؤية أنه لم يورد لهل الدليل النقلي بل اكتفى بذكر الدليل العقلي فقط.

3- استعمال قياس على الغائب الشاهد :

هذا القياس طريق من طرق الاستدلال على العقائد استعمله المتكلمون خاصة منهم الأشاعرة قال الغزالي في بيان معنى الغائب:"ومعنى الغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته"[2]، كما وضح هذا القياس بقوله:"ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين واحد فينقل حكمه إلى جزء آخر يشابهه بوجه ما"[3]، فلا يكون هذا القياس صحيحا إلا إذا توفرت فيه جوامعه المتمثلة في:العلة والدلالة وما يجري مجرى العلة، وأن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر[4].

---

[1] السلاجي ، البرهانية ، 5.

[2] الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح:حسن هيتو، د.ط،،بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص53.

[3] الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المرجع السابق، ص134.

[4] أحمد بن عبد اللطيف، منهج الاستدلا عند إمام الحرمين في العقيدة، المرجع السابق، ص148.

ولتوضيح الأمر أكثر نذكر نموج من استدلالات الأشعري به في إثبات صفة العلم حيث قال:"لو لم يكن تعالى موصوفا بالعلم لكان متصفا بضده، كما أن الحي في الشاهد لا يخلو من الاتصاف بالعلم أو بضد وهكذا الحكم في الغائب كذلك"[1] .

وما يلاحظ على السلاجي أنه استعمل هذا الدليل في استدلالاته الكلامية يستشف ذلك من قوله قوله:"وثبوت هذه الصفات يعني صفات القدرة والعلم ...الخ دليل على أنه تعالى حي لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء الشرط[2]، ومقصود كلامه إن ثبوت الصفات السابقة دليل على حياته سبحانه فلما صح ثبوتها ثبت أنه تعالى حي وهذا قياس على الشاهد، إذ يشترط في العالم القادر المريد أن يكون متصفا بالحياة، فوجب على هذا القياس أن يكون الغائب جل وعلا حيا أيضا والشرط لا يتخلف شاهدا ولا غائبا عندهم [3]، فلم يشذ عن الأشاعرة في استخدام هذا الدليل العقلي .

ثانيا :مظاهر الطبيعة النقلية:

1-مسألة القبح والحسن:

وافق رأي السلاجي رأي الأشاعرة في مسألة الحسن و القبح فقال" الدليل على أن العقل لا يقضي في فعل ما بتحليل و لا تحريم وأن جملة أحكام التكليف و قضايا التحليل و التحريم و قضايا التحسين و التقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة و السلام لا مجال للعقول فيها وأن أصول الأحكام الكتاب و السنة و الإجماع "[4] و قد شرح العقباني قول السلاجي هذا بقوله : "اعلم أن العقل لا يقضي في فعل لا بتحليل و لا بتحريم و لا بوجوب و لا يغير ذلك من أحكام

---

[1] الأشعري، اللمع، المرجع السابق، ص37.

[2] السلالجي، البرهانية 3.

[3] علال البختي، السلاجي، ص203/202.

[4] أبو عمرو السلاجي ، العقيدة البرهانية و الفصول الإيمانية ، المرجع السابق و شرح العقباني ص94.

الشرع و السبب في ذلك أن الأفعال كلها ليس فيها حكم قبل الشرع لأن معنى الحكم هو **2- بقية السمعيات:**

قول الشارع قد حكمت هذا الفعل بكذا أو ما يوافي بمعنى هذا القول فلما لم يوجد هذا القول من الشارع فلا حكم و العقل لايحكم حيث لا حكم بالاتفاق كما في الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش و النائم فإن العقل لا يحكم فيها لا بوجود و لا بغيره "[1]

يرى الأشاعرة أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك بالعقل ولا يسوغ إدراكه بالسمع وهي القواعد المتقدمة على علم الكلام معرفة صدقه ثم إلى ما يدرك بالسمع ولا يتقدر أن يدرك بالعقل (وهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ومن ضمنها جملة أحكام التكليف) وثالثا إلى ما يمكن أن يدرك بالسمع و العقل معا التي تدل عليه دلالات العقول و يتصور العلم بكلام الله متقدما عليه وعلى هذا الأساس فإن الأدلة السمعية عندهم."[2] إن لم تكن مستحيلة في العقول ودلت عليها أدلة شرعية قاطعة فيها دون احتمال شبهة في ثبوتها ولا في تأويلها فينبغي الإيمان بها و القطع، وإن كان التأويل ممكنا فيها لا يجوز القطع بها ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن أما إن لم يكن قاطعا أو كان مضمون ذلك مخالفا للعقول فيرى الأشاعرة أن السمع مردود لأن الشرع لا يخالف العقل."[3] و السلالجي يرى أنه لما كانت الرسالة جائزة ولما كان الرسل مؤيدون بالمعجزات التي تدل على صدق دعواهم ، فإن الرسول محمد صلى الله عليه و سلم أتى بالمعجزات التي لم يستطع أحد الإتيان بمثلها لذا كما قال :" وجب الإيمان بما جاء به صلى الله عليه وسلم من الحشر و النشر و عذاب القبر و سؤال منكر و نكير و الصراط و الميزان و الحوض و الشفاعة و أنباء الآخرة

[1] السلالجي ، البرهانية بشرح العقباني، المرجع السابق، ص 95
[2] علال البختي ، المرجع نفسه ، ص 270
[3] الجويني ، الإرشاد ، ص 302

جملة و تفصيلا."[1] يقول العقباني في شرح قول السلاجي هذا :" أقول اعلم أن الأشياء التي يخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد قيام معجزته و ثبوت نبوته على ثلاثة أقسام:

- قسم دل العقل على صدق ظاهره كقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (الأنبياء22)
- قسم دل العقل على بطلان ظاهره كقوله تعالى : و السماء بنيناها بأيد (الذاريات 47)
- وقسم يمكن في العقل أن يكون أولا يكون كقوله تعالى في وصف الجنة : ولهم فيها من كل الثمرات (محمد 15)

فالقسم الأول قد لزم النفوس التصديق به بالدليل العقلي أعني أن العقول لا تستطيع أن تكذب بما دل الدليل العقلي عليه و لو لم يرد به شرع فكيف و الشرع قد صرح به .

والقسم الثاني : يجب الإيمان ببطلان ظاهره أعني أن مراد الشرع خلاف ظاهره .

و القسم الثالث: يجب بالشرع التصديق به و إحالهما كان يجوزه العقل من عدم وقوعه والقطع ببطلان عدم وقوعه ... فإذا عرفت هذا و عملت على القطع بضرورة العقل أن هذه الأشياء التي ذكرها المصنف هي من القسم الثالث فقد تقرر عندك وجوب الإيمان بجميعها ."[2]

لا نعرف إن كان السلاجي اعتد بالمعرفة القلبية في تحصيل المعرفة العقدي، أي إذا كان فيها لمسة عرفانية أم لا، وهذا راجع لشح مصادر فكره، ولكن لا يستبعد أنه أخذ بها خاصة إذا علمنا أنه عاش في فترة انتعاش حركة التصوف في المغرب الإسلامي.

[1] السلاجي ، البرهانية مع شرح العقباني ، المرجع السابق ، ص 93
[2] السلاجي ، البرهانية ، مع شرح العقباني ، ص94

الخاتمـــــة

بعد عرضي لموضوع تطور عصر الكلام الأشعري في عصر الموحدين بالبحث والدراسة خلصت إلى النتائج التالية:

1_ انتعش علم الكلام الأشعري وانتشر في الغرب الإسلامي بتبني السلطة السياسية له وتدعيم تدريسه بالمدارس النظامية والمساجد ومختلف دور العلم وتشجيع التأليف فيه، وهذا شجع من تداوله بين العوام، في حين كان أشاعرة المشرق يبعدونه عن العوام فلا يخفى موقف الغزالي في ذلك، وبنزوله إليهم ساهم في تصحيح وتوضيح عقائدهم، فانتشر التأويل بينهم.

2 _ عملت السلطة السياسة على تثبيته وتدعيمه فسخرت كل الإمكانيات الإيديولوجية والسياسية لنشر هذا الفكر بين العامة والخاصة، وهذا ما هيأ أرضية صلبة لتجذر العقيدة الأشعرية لدى المغاربة في هذا العصر والتي لازال صداها إلى عصرنا فأصبحت بذلك الأشعرية تشكل ثابتا من الثوابت الدينية لدى المغاربة.

3_ تميز الفكر الكلامي الأشعري زمن الموحدين في بداية تشكله في المغرب الإسلامي بالانتقائية، خاصة زمن ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي، وهذه الإنتقائية التي تبناها ابن تومرت تتناسب مع أهدافه الإصلاحية من خلال ربط الدين بالسياسة للتمكين له حسب تصوره .

4_ تميزت آراء ابن تومرت ب :

_ الصبغة العملية : بما أن ابن تومرت أخذ صفة المصلح في مجتمعه وقام بثورة عامة فيه فإنه أسس فكرا قابلا للتطبيق بحيث يكون تنظيرا للتجسيد على أرض الواقع ،فإصلاح المجتمع وجبر خلله لا يكون إلا بناء على فكر متين يتناسب وواقع ذلك المجتمع، وهذا ماكان ابن تومرت متفطنا إليه، حيث جعل التوحيد عنوان دعوته وربطه بالعبادة كثمرة ملموسة للتوحيد أي قابلة

للتطبيق ، وبقدر ما اشترط التنزيه في التوحيد بقدر ماتوخى الحذر من إتباع المتشابهات لتجنب الوقوع في التحريف .

وما يلاحظ أن ابن تومرت عاب على فقهاء المرابطين جمودهم على الفروع الفقهية فدعى في مقابل ذلك إلى الاجتهاد والرجوع إلى الأصول(الكتاب والسنة) ، فاهتم بالقران وبين كيفية ثبوت الأصل وعلاقته بالفرع، واهتم بدلالة اللغة كمفتاح أساسي لفهم الأصول وهذا ماساعد في تعامله مع المتشابهات التي ردها لأصولها اللغوية مستندا في ذلك إلى التأويل وهذا ما لم يعهده المغاربة .

وبما أن ابن تومرت اتخذ الصبغة العملية لفكره أتت آرائه الكلامية معروضة في رسائل موجهة إلى قومه بخلاف أسلوب المتكلمين المعهود في عرض آراءهم، حيث تبوب وترتب وفق نسق متكامل يقوم على وحدة الموضوع ، وعلى ما يبدو فأسلوب ابن تومرت جاء على هذا النحو لأنه أقرب إلى الإصلاح والتعليم التربوي ومخاطبة العامة منه إلى مخاطبة النخبة فوصل العامة بأصول الإسلام من كتاب وسنة لتمثلها في سلوكياتها اليومية عن طريق تلك الرسائل التي كان يحررها لذلك الغرض، كما فرض على العامة حفظ المرشدة وكذا تبنت السلطة الموحدية من بعده هذا الأمر، وبهذا يكون ابن تومرت قد أنزل علم الكلام من برجه العاجي إلى وسط العامة لكن هذا لا يعني أنه لم يستخدم الاستدلال العقلي وأسلوب الحجاج في مؤلفاته بل استخدم ذلك في رده على فقهاء المرابطين كما استخدمه بكثرة في تقرير مسألة التوحيد لنفي التشبيه والتجسيم الذي وقع فيه المرابطون حسب زعمه .

_ الصبغة الانتقائية في آرائه : الملاحظ على آراء ابن تومرت أنها تشكل فسيفساء من المذاهب الإسلامية فهو لم ينتم إلى مذهب بعينه بل جمع بين العديد من المذاهب ،أخذ من كل منها مما راءه صحيحا حسب رأيه، ويمكن إرجاع أسباب هذا التنوع إلى :

_ التنوع في مصادره العلمية (أشعرية من المشرق ، ظاهرية من الأندلس ، شيعة من المغرب وكذا بعض الآراء الخارجية)

_ غرضه الإصلاحي الذي بنى فكره عليه ،فالمجتمع المغربي آنذاك كانت فيه بذور هذه المذاهب جلية .

5_ مواطن تأثرابن تومرت بالأشعرية تمثلت في :

وافق الأشعرية في : القدرة والإرادةالإلهية، الفعل الإنساني والثواب والعقاب، ورؤية الله . وخالفهم في : مخالفة جزئية في الصفات وعلاقتها بالذات ، التكليف بما لا يطاق ، الإيمان مرتكب الكبيرة .

_ أما مسألة التأويل التي أخذت حيزا كبيرا من فكره والتي بها عرفت أشعريته فبقدر ما نراه اهتم بمسالة تنزيه الله عن المثلية والجسمية بالتأويل نراه يقر بالتفويض في مواضع من تأليفه، إلا أن يكون التفويض سبق التأويل عنده بحسب تاريخ ورود مؤلفاته التي جاء فيها كل من التفويض والتأويل

ويتضح تأثر ابن تومرت بالغزالي في اتفاقه معه فيما يلي :

_ الدعوة إلى التحرر العقلي ونبذ التقليد

_ الإعلاء من شأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حين يختلف معه في المبالغة في التصوف والكشف كطريق للمعرفة .

_ إنزال علم الكلام من برجه العاجي إلى العامة، فالغزالي كان حريصا على حفظ عقيدة العوام من التشويش وابن تومرت كان يحرص على ترسيخ عقيدة التنزيه في أذهان العامة

_ مسألة العصمة والمهدية التي تشبث بها ابن تومرت وأقام على أساسها دعوته نجد الغزالي يرفضها .

_ الخروج على الحاكم الجائر دعوة صريحة من ابن تومرت في حين الغزالي يرفض ذلك اتقاء للفتنة .

_ الظاهرية : يبدوا من آراء ابن تومرت القائمة على التنزيه والتأويل بعدها عن الظاهرية لكنه في الحقيقة تأثر ببعض آراء ابن حزم مثلا في مسالة أسماء الله تعالى وفي تحديد اسم مرتكب الكبيرة،أما فيما يتعلق بأصول الفقه فالشبه واضح في رفض كل منهما للقياس كأصل للأحكام الشرعية ودعوتهما للرجوع إلى الأصول القرآن والحديث □ستنباط الأحكام الشرعية مباشرة .

_ ا□عتزال : تتضح معالم تأثر به في توحيد التنزيه المطلق لله عز وجل أي نفي كل ما عساه يلحق الشبه ا المثلية بالذات الإلهية .

تسمية مرتكب الكبيرة بالفاسق □ مؤمن و□ كافر .

_ التشيع،الإمامة،والعصمة والمهدية أهم المسائل التي يبدوفيها تأثر ابن تومرت بالتشيع وربما ذلك راجع إلى قرب عهده من البيئة الشيعة (الدولة العبيدية) واستخدامها في تعبئة ثورته ضد المرابطين .

ورغم كثرة الآراء حول ابن تومرت وتنوعها بين مؤيد له وعارض ومتوقف عن الحكم عليه، إ□ أن ابن تومرت شكل منعطفا حاسما في تغيير مسار عقيدة المغاربة من مسلك التفويض إلى مسلك التأويل على طريقة الأشاعرة ، حيث وصل المشرق الإسلامي بالمغرب الإسلامي بالعقيدة الأشعرية لم يشهد لها تاريخ المغرب مثيل قبله،ففي عهده ترسم المذهب الأشعري

بفضله وفضل الدولة الموحدية التي اجتهد في تأسيسها أصبحت العقيدة الأشعرية العقيدة الرسمية لجل المغاربة .

ثم بدأ علم الكلام الأشعري مع السلالجي يكتسي طابع التعميم ويمكن القول أن السلالجي مثل بحق علم الكلام الأشعري بكل مضامينه .

شكل فكر السلالجي الكلامي فكرا أشعريا خالصا، صفاه مما شابه من الانتقائية التي ميزت فكر ابن تومرت الكلامي، فرفض القول بالعصمة والمهدية، كما أعاد الاعتبار لشرط القريشية الذي تسامح فيه الكثير من المتكلمين المغاربة في عهد الموحدين كون بنو عبد المؤمن الأسرة الحاكمة ليست بذوي أصول قريشية، واستخدم قياس الغائب على الشاهد الذي رفضه ابن تومرت وعاب عالى الأشاعرة استخدامه في الاستدلال على صفات الله، كما توسع في استخدام التأويل على طريقة الأشاعرة فساهم بنشره في أوساط المغاربة مما جعل البعض يصفه بمنقذ أهل فاس من التجسيم وبغض النظر عن مدى صحة هذا النسبة إليه إلا أنه من الثابت تاريخيا أن السلالجي جعل من التأويل منهجا للمغاربة في التعامل مع المتشابهات، وساهم في تحويل المغاربة من مذهب التفويض في إلى مذهب التأويل وهذه لا شك نقلة نوعية على مستوى الفكر العقدي المغاربي.

فقد عاش السلالجي في مرحلة ترسيم الفكر الأشعري بالمغرب، وأسهم مساهمة كبيرة في دعم آراء المذهب ونشره بالغرب الإسلامي، وما يؤخذ في الحسبان في طابع التغيير الذي تميز به فكره الكلامي بيئته، فقد تربى في أواخر عصر المرابطين الذي تميز بالضعف وتقوقع فقهاءهم الذين جمدوا على الفروع الفقهية للمذهب المالكي، مما أدى به إلى الاهتمام بعلم الكلام وتسلح بأدلته العقلية مقتفيا في ذلك الأثر الأشعري فأسس مدرسة كلامية أشعرية عارضت أطروحات ابن تومرت المخالفة للفكر الأشعري، وترك السلالجي مؤلفا كلاميا فريدا تحت اسم

البرهانية بلغ صداه المغرب ا□سلامي، شرحه من بعده مجموعة من المتكلمين المغاربة وفاقت تلك الشروحات العشرة.

ورغم تأثر السلالجي بأعلام المدرس الأشعرية الغزالي والجويني وإخلاصه للفكر الأشعري إ□ أن ذلك □ يعني التطابق التام بين كتاب الإرشاد والبرهانية، وإنما خالف السلالجي الجويني في ترتيبه لمسألة الوحدانية، وفي اختياره لأقسام الصفات، كما أعرض عن الخوض في نظرية الكسب واكتفى بالقول بالمشيئة الإلهية المطلقة، وما تجدر الإشارة إليه أن السلالجي هو أول المتكلمين المغاربة الذين روجوا لنظرية الأحوال في المغرب الإسلامي، فالبرهانية على وجازتها تعطي صورة عامة عن العقيدة الإسلامية بشكل مركز ومختصر، وهذا من سمات أشاعرة المغرب تأليف المختصرات التي تساهم في ترسيخ العقيدة لدى العوام .

وما يمكن ملاحظته على جهود متكلمي الأشاعرة في عصر الموحدين :

6ـ إرساء عقيدة التوحيد وغرسه في قلوب العوام.

7ـتفعيل هذا التوحيد في حياة الفرد والمجتمع وذلك من خلال تأليف مؤلفات مثل مرشدة ابن تومرت التي فرض على أتباعه حفظها ، والبرهانية للسلالجي.

8ـوجوب النظر وتأسيس العقيدة على اليقين والبرهان العقلي والنقلي، وذلك ليبنى الإيمان على يقين، الذي □ يعزعزه أي شك، وربط العقيدة بالعبادة والسلوك .

9ـنشر منهج التأويل في التعامل مع الآيات المتشابهات، فبدما كان المغرب الإسلامي في عصر الموحدين المغاربة على منهج التفويض وقوف عند ظواهر النصوص دون تعرض لها بتأويل، حيث أولوا النصوص الشرعية التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم ، وها التأويل لم

يكن تعسفيا و خارجا عن أصول الدين بل كان تأويلا مؤسسا على ما تقتضيه اللغة العربية وسياق النص القرآني الذي ورد فيه المتشابه .

 أدعي أني وافيت البحث حقه ولكنني حاولت الولوج ولو خطوة في نفض الغبار عن تاريخ العقيدة الأشعرية في مرحلة ترسيمها فالبحث موضوعاته متشعبة وكل فصل فيه هو في حد ذاته بحث مستقل لذا أقترح التوصيات التالية على الباحثين خاصة المهتمين بالعقيدة الأشعرية تناول دراسات تتعلق بالمباحث التالية:

دراسة التأثيرات السياسية في نشر العقيدة الأشعرية بالمغرب.

تأثير فكر الجويني على متكلمي المغاربة

الإلهيات في الفكر الكلامي المغربي

خصوصية الفكر الكلامي الأشعري

تأثير فكر السلالجي فيمن جاء بعده من المتكلمين المغاربة .

الفهارس

فهرس الآيات:

صدر الآية	رقمها	السورة	الصفحة
"فمن عفي له من أخيه شيء ...."	178	البقرة	139
"إن في خلق السماوات والأرض..........."	164	البقرة	/104 105
"من يعمل سوء يجزى به............."	123	النساء	35
"أنزله بعلمه..........................."	166		52
"وقالت اليهود يد الله................."	64	المائدة	35
"يا أيها الذين آمنوا..................."	57		140
"ولله الأسماء الحسنى................."	180	الأعراف	236
"وما رميت إذ رميت..................."	17	الأنفال	35
"فإن تابوا وأقاموا الصلاة..............."	11	التوبة	139
"وما أرسلنا من رسول..................."	4	إبراهيم	
"قالت رسلهم أفي الله شك............"	10		/228 234
"إن في ذلك لآيات...................."	12	النحل	
"أفمن يخلق كمن □ يخلق.............."	17		235
"وقل الحق من ربكم...................."	29	الكهف	34
"قل إنما أنا بشر........................"	110		64
"وقد خلقتك من قبل ...."	9	مريم	103
"لو كان فيهما ألهة...................."	22		50

"□يسأل عما يفعل......................"	23	الأنبياء	208
"وما أرسلنا من قبلك..................."	25		
"ولقد خلقنا الإنسان..................."	12	المؤمنون	48
ثم خلقنا النطفة علقة..................."	14		/103 235
ما اتخذ الله من ولد..................."	91		91
"أم من يبدأ الخلق..................."	64	النمل	
"النار يعرضون عليها..................."	46	غافر	70
"وما تحمل من أنثى..................."	47	فصلت	52
"ليس كمثله شيء......................"	11	الشورى	/50/49 279
"وفي الأرض آيات..................."	20	الذاريات	
"وفي أنفسكم أفلا ...."	21		103
"والسماء بنيناها......................"	47		215
" أأنتم تخلقونه أم..................."	49	الواقعة	48
"ماسلككم في صقر..................."	42	المدثر	140
"قالوا لم نك من......................"	43		140
"فلينظر الإنسان مم..................."	5	الطارق	234
"سبح اسم ربك......................"	1	الأعلى	280
"قل هو الله........................."	1	الإخلاص	

فهرس الأحاديث:

طرف الحديث	الصفحة
الأئمة من قريش..	283
بعثت أنا والساعة..	243
بلغوا عني ولو آية..	241
بني الإسلام على خمس..	242
بين العبد وبين الكفر..	140
ترون ربكم كما..	271
ثم يأتي عيسى قوم..	272/243
ذاق طعم الإيمان..	243
العهد الذي بيننا..	140
□ تزال طائفة من..	243
لو لم يبق من الدنيا..	272/131
ما من عبد شهد...	137
ما من عبد قال	243

فهرس الأعلام:

الصفحة	اسم العلم
24	ابن مدين الغوث
72	أبو المعالي الجويني
71	أبو بكر الباقلاني
13	أبو حامد الغزالي
39	فخر الدين الرازي أبو علي الجبائي
10	الونشريسي

فهرس المصطلحات:

المصطلح	الصفحة
المدرسة الكلامية	38
الصفات الوجودية	52
الحشوية	54
الأزارقة	66
البهشمية	157
المدراريين	81
عقائد حاميم	84
قياس المشاهدة	248
قياس العلة	249
سجلماسة	81

فهرس المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1.إبراهيم القادري، الإسلام السري في المغرب العربي،القاهرة سينا للنشر، ط1، 1995.

2.ابن القطّان، نظم الجمان، تح: محمود علي مكي، د.ط، لبنان: دار الغرب الإسلامي .

4.ابن تومرت محمد، أعز ما يطلب،تح:عمار طالبي، الجزائر:دار كردادة، طبعة خاصة، 2013 .

5.ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة،دار الفكر بيروت،2001 .

6.ابن عساكر في تبيين كذب المفتري، دمشق:مطبعة الرقيق، 1347.

7.أبو المعالي ، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية ،ج1. الجويني

8.أبو داود، سنن أبي داود، كتاب المهدي، د.ط، تح:محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت:المكتبة العصرية، ج4.

9.أبو ريّان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر: دار المعرفة الجامعية 1990،

10.أبو عبد الرحمان النسائي، السنن الكبرى،كتاب الصلاة، ،تح:حسن عبد المنعم،بيروت:مؤسسة الرسالة، 2001،ج1.

11.أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تح:فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة .

12.أحمد وآخرون، تاريخ المغرب و الأندلس من ق6إلى ق10هـ ، دار الأمل للنشر والتوزيع عويدات

13.أحمد أمين، ظهر الإسلام، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1969، ج4.

14.أحمد بن عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في العقيدة، ط01، السعودية: مطبعة الملك فيصل، 1414/ 1993م

15.الإسفراييني، التبصير في أصول الدين، تح:كمال يوسف الحوت،ط1، بيروت:عالم الكتب،1983.

16.الأشعري أبو الحسن ،استحسان الخوض في علم الكلام، بيروت:دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، 1995

17.الأشعري أبو الحسن، الإبانة على أصول الديانة، ط01، بيروت ، دار ابن زيدون.

18.الأشعري أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح:حمودة غرابة، مطبعة مصر،

19.الأشعري أبو الحسن،مقالات الإسلاميين، تح:محمد عبد الحميد، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ج، 1950.

20.ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي،تر:عبد الرحمان بدوي،ط3 ، لبنان: دار الغرب الإسلامي،1989.

21.الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت :عالم الكتب .

22.الباقلاني أبو بكر ، التمهيد،تح:الآب ريتشرد مكارثي،بيروت:المكتبة الشرقية، 1957.

23.البخاري ابن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، 1422هـ.

24.البغدادي عبد القاهر أصول الدين، ط1، استانبول: مطبعة الدولة، 1928 .

25.البغدادي عبد القاهر، أصول الدين، استانبول:مطبعة الدولة، ط1، 1928.

26.البغدادي، الفرق بين الفرق تح:محمد عثمان ، مصر:مكتبة ابن سينا .

27.بوقلي جمال الدين ، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

28.البيدق، أخبار المهدي بن تومرت، د.ط، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971 .

تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية،تح:عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ص248.

29.التادلي(ابن الزيات)، التشوف إلى رجال التصوف، تح:أحمد توفيق، الرباط:منشورات كلية الآداب، ط1997،2.

30.التفتازاني أبو الوفا ، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر، القاهرة .

31.التهامي إبراهيم ، الأشعرية في المغرب، مجلة الموافقات، العدد4،السنة،1995مجلة صادرة عن المعهد الوطني لأصول الدين، خروبة .

32.التهامي إبراهيم ، جهود المغاربة في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط01، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005 .

33.الجرجاني علي محمد ،التعريفات،مكتبة لبنان، بيروت، ط 1985.

34.جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، د.ط بيروت:دار الكتاب اللبناني، 1982.

35.جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، د.ط بيروت:دار الكتاب اللبناني، 1982،ص .171

36.الجويني أبو المعالي، الإرشاد، تح:محمد موسى وعلي عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي

37.الجويني، العقيدة النظامية، تح: زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992 .

38.جيدل عمار ، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، لجزائر:دار البلاغ، 2002.

39.حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموّحدين، ط1، مصر: مكتبة الخانجي .

40.دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري،ص26 مذكرة ماجستير ،مغراوي مصطفى،جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية ،2008.

41.الرازي فخر الدين ، المحصل، تح:طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ج3 .

42.الرازي فخر الدين،محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تح:طه عبد الرؤوف سعد، الأزهر: مكتبة الكليات الأزهرية .

43.الرومي بن عبد الرحمان ، مسألة خلق القرآن وموقف علماء القيروان منها، ط01، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية،1997.

44.السكوني أبو عبد الله، شرح المرشدة ، تح:يوسف احنانا، بيروت:دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993 .

45.السكوني أبو عبد الله، شرح مرشدة ابن تومرت، تح:يوسف احنانة، ط1،دار الغرب الإسلامي 1993.

46.السلالجي، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية،مع شرح البرهانية للعقباني،تح:نزار حمادي،لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة 2008

47.سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، ج1.

48.الشهرستاني، الملل والنِحل،تح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، لبنان .

49.صديقي عبد الجبار ، سقوط دولة الموحدين دراسة تحليلية في الأسباب والتداعيات ، ماجستير، جامعة تلمسان 2014/2013 .

50.الصلابي علي محمد دولة الموحدين،د.ط، عمان: دار البيارق .

51.عز الدين عمر أحمد موسى، تنظيمات الموحدين ونظمهم في المغرب، د. ط، بيروت، 1969،رسالة مقدمة إلى دائرة التاريخ في الجامعة الأمريكية بيروت للحصول على درجة أستاذ في الأدب.

52.العلمي أحمد، ابن تومرت وإشكالية القياس، مدارات فلسفية العدد:4

53.العلوي سعيد بنسعيد ، الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي، ط1، لبنان:دار المنتخب العربي، 1992 .

54.عمارة محمد ، تيارات الفكر الإسلامي، المرجع السابق،ط1، القاهرة:دار الشروق، 1991 .

55.عون فيصل ، علم الكلام ومدارسه، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

56.الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تح: موريس بويج ،ط دار الشروق بيروت1990

57.الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، ج1www.al-mostafa.com

58.الغزالي أبو حامد ،المنقذ من الضلال ،تح:عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر،1984.

59.الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح:مصطفى القباني، مصر:المطبعة الأدبية.

60.الغزالي أبو حامد، الإقتصاد في الإعتقاد،مصر:المطبعة الأدبية، ط1.

61.الغزالي أبوحامد ، قواعد العقائد في التوحيد،دراسة نصية للدكتور محمد عقيل بن مهدي، ط2، القاهرة: دار الحديث.

62.الغزالي، معيار العلم في فن المنطق،د.ط مصر:مكتبة الجندي، ص134.

63.الفيّومي محمد إبراهيم ،المعتزلة تكوين العقل العربي، القاهرة:دار الفكر العربي،ط،2002.

64.القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، ، تح:عبد الكريم عثمان، تع:أحمد بن الحسين،القاهرة:مكتبة وهبة،ط1996،3.

65.القزويني ابن ماجة ، سنن ابن ماجة، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها،تح:محمد فؤاد عبد الباقي،دار الكتب العربية ، ج1.

66.الكافي للكليني، تح:علي أكبر الغفاري، ط5، طهران:دار الكتب الإسلامية .

67.لامة عبد القادر محمد ، مجالس العلم والمناظرة بالمغرب والأندلس، دار بن حزم .

68.محمد بن محمد بن قاسم بن مخلوف شجرة النور الزكية، تح:عبد المجيد خيالي، بيروت:دار الكتب العلمية،ط2003،1.

69.محمود صبحي، في علم الكلام، بيروت: دار النهضة العربية ، 1985 ج1.

70.محمود صبحي، في علم الكلام، ط05، بيروت: دار النهضة العربية، ط5،ج2 .

71.المراكشي عبد الواحد ، المعجب في تاريخ المغرب، www.almostfa.com

72.المرتضى الزبيدي الحسيني، إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدّين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

73.المعموري الطاهر ، الغزالي وعلماء المغرب، د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر،1990

74.المغربي عبد الفتاح ، الفرق الكلامية الإسلامية، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995 .

75.المغربي عبد الفتاح ، الفكر الديني الشرقي وموقف المتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996 .

76.المقري نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، ط01،بيروت: دار صادر،1908.

77.مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ط1، سوريا:دار العصماء، 2011 .

78.البختي جمال علال،السلالجي ومنهجيته الأشعرية،ط1،منشورات وزارة الأوقاف المغربية،2005.

79.النجار عبد المجيد ، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992،.

80.النجار عبد المجيد، المهدي بن تومرت، لبنان:دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983 .

81.النجار عبد المجيد، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ط02، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي1995 .

82.النساج عبد الحميد، الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت، القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية، ط2010

83.اليفرني أبو الحسن الطنجي، المباحث العقلية فيسرح العقيدة البرهانية، مخطوطة القرويين بفاس ،رقم 710

فهرس الموضوعات:

الموضوع.. **الصفحة**

المقدمة..

الفصل الأول: علم الأشعري في دولة الموحدين....................................

المبحث الأول:لمحة عن عصر الموحدين..07

المطلب الأول: تأسيس دولة الموحدين وتطورها في مختلف المجالات..................07

أولا: تأسيسها..07

ثانيا: تطورها...13

المطلب: الثاني: سقوط دولة الموحدين...27

المبحث الثاني: بداية تشكل علم الكلام الأشعري في العصر الموحدي...................30

المطلب الأول: علم الكلام موضوعه وعوامل نشأته..................................30

أولا : تعريف علم الكلام...30

ثانيا: موضوع علم الكلام وفوائده...32

ثالثا: عوامل نشأة علم الكلام...33

المطلب الثاني: الأشعرية وأعلامها في دولة الموحدين...................................38

أولا: الأشعرية ظهورها جملة مقالاتها وتطورها..38

ثانيا: أعلام الأشعرية في الدولة الموحدية...80

الفصل الثاني: مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المضمون.....99

المبحث الأول :مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في المضمون عند ابن تومرت........99

المطلب الأول: تطور علم الكلام في الإلهيات 99

أولا: إثبات وجود الله..99

ثانيا: صفات الله...105

المطلب الثاني:تطور علم الكلام الأشعري في مبحث النبوات والإمامة ومسائل كلامية متفرقة..119

أولا: النبوات..119

ثانيا: الإمامة..124

ثالثا: المهدية..129

رابعا: مسائل كلامية متفرقة...136

المبحث الثاني: تطور علم الكلام الأشعري في المضمون عند السلاجي..................148

المطلب الأول: الإلهيات...148

أولا: إثبات وجود الله..148

ثانيا: صفات الله...152

المطلب الثاني: النبوات والإمامة ومسائل كلامية متفرقة..................................182

أولا: النبوات والإمامة..182

ثانيا: مسائل كلامية متفرقة...204

الفصل الثالث: مظاهر تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المنهج...........218

المبحث الأول: المنهج عند ابن تومرت......................................218

المطلب الأول: حقيقة العلم وفضله أقسامه وطرقه 218

أولا: حقيقة العلم وفضله..219

ثانيا: أقسامه وطرقه..224

المطلب الثاني: مصادر أدلة علم الكلام عند ابن تومرت..............................231

أولا: القرآن الكريم ونماذج من الاستدلال به على مسائل علم الكلام.......................231

ثانيا: السنة النبوية ونماذج من الاستدلال على مسائل علم الكلام...........................237

ثالثا: الإجماع والقياس...244

رابعا: اختياراته الكلامية..252

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة العقدية عند ابن تومرت................................259

أولا: مظاهر الطبيعة العقلية للمعرفة العقدية.....................................259

ثانيا: مظاهر الطبيعة النقلية للمعرفة العقدية.....................................268

ثالثا: مظاهر الطبيعة القلبية(العرفانية) للمعرفة العقدية..............................272

المبحث الثاني: المنهج عند السلاجي..277

المطلب الأول: مصادر أدلة علم الكلام عند السلاجي..............................277

أولا: القرآن الكريم ونماذج من الاستدلال به على مسائل علم الكلام.......................277

ثانيا: السنة النبوية ونماذج من الاستدلال على مسائل علم الكلام.......................... 281

ثالثا: الإجماع...283

رابعا: إختياراته الكلامية...286

المطلب الثاني: طبيعة المعرفة العقدية عند السلاجي................................294

أولا: مظاهر الطبيعة العقلية...294

ثانيا: مظاهر الطبيعة النقلية...298

خاتمة..302
فهرس الآيات...310
فهرس الأحاديث...312
فهرس الأعلام...313
فهرس المصطلحات والأماكن...314
فهرس المصادر والمراجع...315
فهرس الموضوعات...322

الملخص

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله و بعد:

نشأ علم الكلام الأشعري نشأة مشرقية حيث مثل المشرق مسرحا للأحداث الفاعلة في تشكله وتبلور مقالاته، ولعل هذا ما يفسر كثرة اهتمام الباحثين به فتناولوه بالبحث والدراسة

كما تناولوا بحث شخصياته وإبداعاتها، وفي المقابل نجد قلة اهتمام الباحثين بدراسة علم الكلام الأشعري المغربي، وإن وجدت بعض المحاولات في البحث عن رواده إلا أنها محاولات محتشمة مقارنة مع البحوث المهتمة بالمشرق، على الرغم من إبداعات متكلمي المغرب الإسلامي ودورهم في حفظ العقيدة الإسلامية، ورغم اختلاف الباحثين حول التاريخ الحقيقي لظهور علم الكلام الأشعري بالغرب الإسلامي، إلا أن المتفق عليه أن بداياته الأولى كانت زمن المرابطين وإن اكتست الطابع الفردي ولاقت هذه المجهودات في كثير من الأحيان رفض السلطة المرابطية التي تبنت مذهب التفويض في الاعتقاد، مما ساهم كثيرا في حصر انتشار علم الكلام الأشعري، و مثلت هذه المرحلة مرحلة النشوء، أما مرحلة التطور والانتشار فكانت مع عصر الموحدين حيث شكلت هذه المرحلة نقلة نوعية في تاريخ المغرب الإسلامي موضوعا ومنهجا، تركت بصماتها الواضحة إلى يومنا هذا، كيف لا وهي مرحلة ترسيم المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي حيث برزت شخصيات رائدة حملت لوائه وبادرت بتطويره ونشره بشكل واسع، ومن هنا تبرز أهمية هذا البحث الموسوم ب:"**تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين**"، وتبرز إشكاليته التالية: كيف تطور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين ؟ ولماذا حصل هذا التطور في هذا العصر دون غيره ؟ وفيما تمثلت موضوعاته ؟ و ما هي المناهج المتبعة في عرضها ؟.

وأما الأهداف المسطرة من هذه الدراسة تكمن في:

- التعرف على المسار التاريخي للعقيدة الإسلامية على مشرب الأشعرية في المغرب الإسلامي.

- بيان أصالة علم الكلام الأشعري ورد مزاعم خصوم العقيدة الأشعرية الرامية إلى استبعاد علم الكلام الأشعري من الساحة السنية .

- نفض الغبار عن مرحلة هامة من مراحل ت□ور علم الكلام الأشعري المغاربي والتي لازالت آثارها مستمرة إلى الآن.

وللإجابة على هذه الإشكالية ارتأيت تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة الفصل الأول عنونته بعلم الكلام الأشعري في دولة الموحدين وفيه مبحثين: المبحث الأول لمحة عن عصر الموحدين تعرضت فيه إلى تأسيس دولة الموحدين وذكر ت□ورها في مختلف المجالات إلى سقوطها والمبحث الثاني: بداية تشكل علم الكلام الأشعري في العصر الموحدي، وتناولت فيه لمحة عن علم الكلام وملخ □ عن الأشعرية ومقالاتها وختمته ببداية تشكل علم الكلام الأشعري في الدولة الموحدية وأبرز أعلامه، والفصل الثاني عنونته بمظاهر ت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين في المضمون، وقسمته إلى مبحثين المبحث الأول خصصته لابن تومرت وفيه تعرضت إلى مختلف المسائل الكلامية التي ت□رق إليها ، والمبحث الثاني خصصته للموضوعات الكلامية التي عالجها أبو عمرو السلالجي، أما الفصل الثالث فعنونته بمظاهر ت□ور علم الكلام الأشعري في المنهج عرضته في مبحثين مبحث خصصته لت□وره عند ابن تومرت والثاني عند السلالجي، وقد اخترت هاتين الشخصيتين كنموذج فعلي لت□ور علم الكلام الأشعري في عصر الموحدين لدورهما البارز والفعال في ذلك؛ فابن تومرت هيأ الأرضية لاحتضان علم الكلام الأشعري فقد عرف هذا الأخير معه انتقائية في آراء الأشعرية، ونشر واسع لها في ظل الدولة الموحدية خاصة في عهد عبد المؤمن بن علي، ثم جاء السلالجي ليصفي هذه الانتقائية التي ميزت فكر ابن تومرت الكلامي، فرفض القول بالعصمة والمهدية كما أعاد الاعتبار لشرط القريشية الذي تسامح فيه كثير من المتكلمين المغاربة في عهد الموحدين.

وختمت البحث بخاتمة ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث والمتمثلة في :

1_ ترسيم العقيدة الأشعرية بتبني السلطة السياسية لها وتدعيم تدريسها بالمدارس النظامية والمساجد ومختلف دور العلم وتشجيع التأليف فيها، وهذا شجع من تداول علم الكلام بين العوام والمساهمة به في تصحيح وتوضيح العقيدة الإسلامية فانتشر التأويل بينهم.

2 _ عملت السلطة السياسة على تثبيته وتدعيمه فسخرت كل الإمكانيات الإيديولوجية والسياسية لنشر هذا الفكر بين العامة والخاصة، وهذا ما هيأ أرضية صلبة لتجذر العقيدة الأشعرية لدى المغاربة في هذا العصر والتي لازال صداها إلى عصرنا فأصبحت بذلك الأشعرية تشكل ثابتا من الثوابت الدينية لدى المغاربة.

3_ تميز الفكر الكلامي الأشعري زمن الموحدين في بداية تشكله في المغرب الإسلامي بالانتقائية، خاصة زمن ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي، وهذه الانتقائية التي تبناها ابن تومرت تتناسب مع أهدافه الإصلاحية من خلال ربط الدين بالسياسة للتمكين له حسب تصوره .

4_ تميزت آراء ابن تومرت ب :

• الصبغة العملية : بما أن ابن تومرت أخذ صفة المصلح في مجتمعه وقام بثورة عامة فيه فإنه أسس فكرا قابلا للتطبيق بحيث يكون تنظيرا للتجسيد على أرض الواقع ،فإصلاح المجتمع وجبر خلله لا يكون إلا بناء على فكر متين يتناسب وواقع ذلك المجتمع، وهذا ما كان ابن تومرت متفطنا إليه، حيث جعل التوحيد عنوان دعوته وربطه بالعبادة كثمرة ملموسة له أي قابلة للتطبيق، وبقدر ما اشترط التنزيه في التوحيد بقدر ما توخى الحذر من إتباع المتشابهات لتجنب الوقوع في التحريف .

وما يلاحظ أن ابن تومرت عاب على فقهاء المراب□ين جمودهم على الفروع الفقهية فدعى في مقابل ذلك إلى الاجتهاد والرجوع إلى الأصول(الكتاب والسنة)، فاهتم بالقران وبين كيفية ثبوت الأصل وعلاقته بالفرع، واهتم بدلالة اللغة كمفتاح أساسي لفهم الأصول وهذا ما ساعد في تعامله مع المتشابهات التي ردها إلى أصولها اللغوية مستندا في ذلك إلى التأويل وهذا ما لم يعهده المغاربة .

وبما أن ابن تومرت اتخذ الصبغة العملية لفكره أتت آرائه الكلامية معروضة في رسائل موجهة إلى قومه، فقد انشغل بما يجري في واقعه وتفاعل مع أحداثه، حيث كانت البيئة المغاربية آنذاك مملوءة بالانحرافات وسي□رة سل□ة فقهاء المراب□ين على مختلف جوانب الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية، وجمودهم على الفروع الفقهية، ونبذهم للاجتهاد والتجديد الفكري، إضافة إلى شيوع المنكرات في أوساط المجتمع، هذا ما حرك في ابن تومرت دواعي الثورة الفكرية والمنهجية بأسلوب الثورة السياسية لتغيير واقع مجتمعه، فسخر كل جهوده في خدمة هدفه الإصلاحي بدءا بتحصيل مختلف العلوم الشرعية، ويظهر ذلك من خلال رحلاته العلمية، فكانت رحلته إلى المشرق ، والتي من خلالها تضلع في علم الكلام على طريقة الأشاعرة، كما اهتم بعلوم الحديث ودعا إلى استنباط الأحكام الشرعية مباشرة من مصادرها الأصلية من الكتاب والسنة، ونبذ التقليد الفقهي الذي سار عليه فقهاء المراب□ين.

وبعد تمكن ابن تومرت من مختلف العلوم بدأ في نشرها في أوساط المغاربة وبالخصوص عوامهم الذين لا يفقهون الأسلوب الكلامي، وألف لهم مؤلفات في العقيدة تدعوا إلى التوحيد والتنزيه الم□لق لله تعالى وذم كل ما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وعلى رأس هذه المؤلفات كتاب "المرشدة" التي تضمنت عقيدة التوحيد ب□ريقة موجزة ومركزة، وكتاب "أعز ما ي□لب" والذي تضمن مختلف آراءه الكلامية، فجاء أسلوبه في عرض أرائه العقدية للعامة يتميز في أغلبه بالوجازة والبساطة.

بخلاف أسلوب المتكلمين المعهود في عرض آراءهم، حيث تبوب وترتب وفق نسق متكامل يقوم على وحدة الموضوع، وعلى ما يبدو فأسلوب ابن تومرت جاء على هذا النحو لأنه أقرب إلى الإصلاح والتعليم التربوي ومخاطبة العامة منه إلى مخاطبة النخبة فوصل العامة بأصول الإسلام من كتاب وسنة لتمثلها في سلوكياتها اليومية عن طريق تلك الرسائل التي كان يحررها لذلك الغرض، كما فرض على العامة حفظ المرشدة وكذا تبنت السلطة الموحدية من بعده هذا الأمر، وبهذا يكون ابن تومرت قد أنزل علم الكلام من برجه العاجي إلى وسط العامة.

وألف لهم أيضا رسائل منها رسالة في الصلاة، رسالة في العبادة، وهذا ما يدل على اهتمام ابن تومرت بتصحيح عبادة العوام، وربطها بالتوحيد، وقد كتب مؤلفاته باللسان البربري لتسهيل فهمها.

لكن هذا لا يعني أنه لم يستخدم الاستدلال العقلي وأسلوب الحجاج في مؤلفاته بل استخدم ذلك في رده على فقهاء المرابطين كما استخدمه بكثرة في تقرير مسألة التوحيد لنفي التشبيه والتجسيم الذي وقع فيه المرابطين حسب زعمه، فأجرى مناظرات فقهية وكلامية مع فقهاء المرابطين وعلمائهم كانت تنتهي بانتصاره في كثير من الأحيان لجمودهم على الفروع والتقليد ونبذهم للاجتهاد والتجديد، فكان في كل مرة يجمع حشودا لا يستهان بها من الأتباع والأنصار، فزادت ثقتهم بعلمه ودعوته، وتزعزعت بالمقابل ثقتهم في فقهاء المرابطين.

- الصبغة الانتقائية في آرائه : لا يمكن فهم آراء ابن تومرت الكلامية بمعزل عن العوامل المؤثرة في صياغتها على النحو الذي جاءت عليه، حيث شكلت فسيفساء من المذاهب الإسلامية فهو لم ينتم إلى مذهب بعينه بل جمع بين العديد من المذاهب، أخذ من كل منها مما رآه صحيحا حسب رأيه، ويمكن إرجاع أسباب هذا التنوع إلى :

ـــ التنوع في مصادره العلمية (أشعرية من المشرق، ظاهرية من الأندلس، شيعة من المغرب وكذا بعض الآراء الخارجية)

_ غرضه الإصلاحي الذي بنى فكره عليه، فالمجتمع المغربي آنذاك كانت فيه بذور هذه المذاهب جلية .

5_ مواطن تأثر ابن تومرت بالأشعرية وتمثلت في :

وافق الاشعرية في : القدرة والإرادة الإلهية، الفعل الإنساني، الثواب والعقاب، رؤية الله . وخالفهم في : مخالفة جزئية في الصفات وعلاقتها بالذات، التكليف بما لا يطاق، الإيمان مرتكب الكبيرة .

أما مسألة التأويل التي أخذت حيزا كبيرا من فكره والتي بها عرفت أشعريته فبقدر ما نراه اهتم بمسألة تنزيه الله عن المثلية والجسمية بالتأويل نراه يقر بالتفويض في مواضع من تأليفه، إلا أن يكون التفويض سبق التأويل عنده بحسب تاريخ ورود مؤلفاته التي جاء فيها كل من التفويض والتأويل.

ويتضح تأثر ابن تومرت بالغزالي في اتفاقه معه فيما يلي :

_ الدعوة إلى التحرر العقلي ونبذ التقليد.

_ الإعلاء من شأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حين يختلف معه في المبالغة في التصوف والكشف كطريق للمعرفة.

_ إنزال علم الكلام من برجه العاجي إلى العامة، فالغزالي كان حريصا على حفظ عقيدة العوام من التشويش وابن تومرت كان يحرص على ترسيخ عقيدة التنزيه في أذهان العامة

_ مسالة العصمة والمهدية التي تشبث بها ابن تومرت وأقام على أساسها دعوته نجد الغزالي يرفضها .

ـ الخروج على الحاكم الجائر دعوة صريحة من ابن تومرت في حين الغزالي يرفض ذلك اتقاء للفتنة .

الظاهرية : يبدوا من آراء ابن تومرت القائمة على التنزيه والتأويل بعدها عن الظاهرية لكنه في الحقيقة تأثر ببعض آراء ابن حزم مثلا في مسالة أسماء الله تعالى وفي تحديد اسم مرتكب الكبيرة، أما فيما يتعلق بأصول الفقه فالشبه واضح في رفض كل منهما للقياس كأصل للأحكام الشرعية ودعوتهما للرجوع إلىالأصول القران والحديث لاستنباط الأحكام الشرعية مباشرة .

ـ الاعتزال: تتضح معالم تأثر به في توحيد التنزيه المطلق لله عز وجل أي نفي كل ما عساه يلحق الشبه ا المثلية بالذات الإلهية .

تسمية مرتكب الكبيرة بالفاسق لا مؤمن ولا كافر .

ـ التشيع، الإمامة، والعصمة والمهدية أهم المسائل التي يبدو فيها تأثر ابن تومرت بالتشيع وربما ذلك راجع إلى قرب عهده من البيئة الشيعة (الدولة العبيدية) واستخدامها في تعبئة ثورته ضد المرابطين .

ورغم كثرة الآراء حول ابن تومرت وتنوعها بين مؤيد له وعارض ومتوقف عن الحكم عليه إلا أن ابن تومرت شكل منعطفا حاسما في تغيير مسار عقيدة المغاربة من مسلك التفويض إلى مسلك التأويل على طريقة الأشاعرة، حيث وصل المشرق الإسلامي بالمغرب الإسلامي بالعقيدة الأشعرية لم يشهد لها تاريخ المغرب مثيل قبله، ففي عهده ترسم المذهب الأشعري و بفضله وفضل الدولة الموحدية التي اجتهد في تأسيسها أصبحت العقيدة الأشعرية العقيدة الرسمية لجل المغاربة ثم بدأ علم الكلام الأشعري مع السلالجي يكتسي طابع التعميم ويمكن القول أن السلالجي مثل بحق علم الكلام الأشعري بكل مضامينه .

6_ شكل فكر السلالجي الكلامي فكرا أشعريا خالصا، صفاه مما شابه من الانتقائية التي ميزت فكر ابن تومرت الكلامي، فرفض القول بالعصمة والمهدية، كما أعاد الاعتبار لشرط القريشية الذي تسامح فيه الكثير من المتكلمين المغاربة في عهد الموحدين كون بنو عبد المؤمن الأسرة الحاكمة ليست بذوي أصول قريشية، كما توسع في استخدام التأويل على طريقة الأشاعرة فساهم بنشره في أوساط المغاربة مما جعل البعض يصفه بمنقذ أهل فاس من التجسيم وبغض النظر عن مدى صحة هذا النسبة إليه إلا أنه من الثابت تاريخيا أن السلالجي جعل من التأويل منهجا للمغاربة في التعامل مع المتشابهات، وساهم في تحويل المغاربة من مذهب التفويض في الاعتقاد إلى مذهب التأويل وهذا ما شكل نقلة نوعية على مستوى الفكر العقدي المغاربي.

فقد عاش السلالجي في مرحلة ترسيم الفكر الأشعري بالمغرب، وأسهم مساهمة كبيرة في دعم آراء المذهب ونشره بالغرب الإسلامي، وما يؤخذ في الحسبان في طابع التغيير الذي تميز به فكره الكلامي بيئته، فقد تربى في أواخر عصر المراب□ين الذي تميز بالضعف وتقوقع فقهاءهم الذين جمدوا على الفروع الفقهية للمذهب المالكي، مما أدى به إلى الاهتمام بعلم الكلام وتسلح بأدلته العقلية مقتفيا في ذلك الأثر الأشعري فأسس مدرسة كلامية أشعرية عارضت أطروحات ابن تومرت المخالفة للفكر الأشعري، وواصلت نشر الأشعرية وت□ويرها بما يتناسب مع خصوصية المغرب الإسلامي ومقومات مذهبها الفلسفي والصوفي لتتشكل في الأخير وتكتمل المنظومة الدينية المغاربية وتتجسد في مقولة ابن عاشر، عقد الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد السالك.

ترك السلالجي مؤلفا كلاميا فريدا تحت اسم البرهانية بلغ صداه المغرب الاسلامي، والتي تضمنت ملخصا موجزا عن آرائه الكلامية ومختلف أدلتها العقلية والنقلية والتي عبرت حقيقة عن العقيدة الأشعرية بجميع مضامينها، وتلقت البرهانية اهتماما كبيرا من طرف متكلمي المغاربة

من بعده، فاهتموا بدراساتها ونشرها وشرحها، وفاقت تلك الشروحات العشرة وتلقاها المغاربة بالقبول.

ورغم تأثر السلالجي بأعلام المدرس الأشعرية الغزالي والجويني وإخلاصه للفكر الأشعري إلا أن ذلك لا يعني التطابق التام بين كتاب الإرشاد والبرهانية، وإنما خالف السلالجي الجويني في ترتيبه لمسألة الوحدانية، وفي اختياره لأقسام الصفات، كما أعرض عن الخوض في نظرية الكسب واكتفى بالقول بالمشيئة الإلهية المطلقة، وما تجدر الإشارة إليه أن السلالجي هو أول المتكلمين المغاربة الذي روج لنظرية الأحوال في المغرب الإسلامي، هذه النظرية التي اهتم بها متكلموا المغاربة بعده .

فالبرهانية على وجازتها تعطي صورة عامة عن العقيدة الإسلامية، ومع السلالجي اكتسي علم الكلام طابع التعميم .

وما يمكن ملاحظته أيضا على جهود متكلمي الأشاعرة في عصر الموحدين :

7_ إرساء عقيدة التوحيد وغرسه في قلوب العوام مع ربطه بالعبادة .

8_تفعيل هذا التوحيد في حياة الفرد والمجتمع وذلك من خلال تأليف مؤلفات مختصرة مثل، ورسائله الموجهة للعامة، ومرشدته التي فرض على أتباعه حفظها، ولتيسير فهمها استعمل اللسان البربري ولا يقل تأثير البرهانية للسلالجي .

9_ نشر منهج التأويل في التعامل مع المتشابهات، فبعدما كان المغرب الإسلامي في عصر المرابطين على منهج التفويض وقوفا على ظاهر النصوص دون تعرض لها بتأويل ، أصبح في عصر الموحدين المغاربة على منهج التأويل حيث أولوا النصوص الشرعية التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم بما يتماشى مع مقتضيات اللغة العربية وسياق النص القرآني.

لا أدعي أني وافيت البحث حقه ولكنني حاولت الولوج ولو خطوة في نفض الغبار عن تاريخ العقيدة الأشعرية في مرحلة ترسيمها فالبحث موضوعاته متشعبة وكل فصل فيه هو في حد ذاته بحث مستقل لذا أقترح التوصيات التالية على الباحثين خاصة المهتمين بالعقيدة الأشعرية تناول دراسات تتعلق بالمباحث التالية:

- دراسة التأثيرات السياسية في نشر العقيدة الأشعرية بالمغرب.
- تأثير فكر الجويني على متكلمي المغاربة.
- الإلهيات في الفكر الكلامي المغربي.
- خصوصية الفكر الكلامي الأشعري.
- تأثير فكر السلاجي فيمن جاء بعده من المتكلمين المغاربة.

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Que la prière et le salut d'Allah soient sur son prophète Muhammed,

De prime abord, la science de la parole d'Al-Acha`ira est une secte fondée au Mashreq où se sont déroulés plusieurs événements ayant participé à son apogée. Ceci contribuerait à l'intérêt croissant qu'on accordait à l'étude de cette science et ses érudits.

En contrepartie, on constate qu'une minorité de chercheurs s'intéressent à l'étude de la science de la parole d'Al-Acha`ira au Maghreb, sans compter quelques tentatives portant sur la vie des éminents de cette secte, et qui restent malheureusement insuffisantes en comparaison avec celles consacrées au Mashreq.

Toutefois, les savants du Maghreb étaient éminents et jouaient un rôle primordial dans la préservation de la théologie islamique.

Or, bien que les points de vue diffèrent au sujet de la véritable date de l'émergence de cette science au Maghreb islamique, on s'est mis d'accord que ses prémices remontent à l'ère des Moravides.

Les efforts de ses savants ont affronté, par ailleurs un refus de la part de l'autorité moravide qui adoptait le principe de la délégation dans la croyance, ce qui a démantelé la science de la parole d'Al-Acha`ir.

Et cette période qui représente l’étape de la naissance, suivie par l’étape de prospérité durant la gouvernance des Almohades où un changement de paradigme marque l’histoire du Maghreb islamique et ses exploits sont jusqu’à nos jours inestimables.

En effet, c’est la période de reconnaissance de la secte d’Al-Acha`ira dans le Maghreb islamique et l’émergence de plusieurs savants qui ont participé à la promouvoir, d’où l’importance de cette recherche intitulée : ***« Le progrès de la science de la parole d’Al-Acha`ira à l’ère des Almohades »,*** dont la problématique est la suivante : Comment s’est progressée la science de la parole d’Al-Acha`ira à l’ère des Almohades ? et pourquoi spécialement en cette période? Et en quoi consistent ses questions ? et quelles sont les méthodes adoptées pour les étudier ?

Nous visons à travers cette étude à réaliser les finalités citées ci-après :

- Découvrir le parcours historique de la théologie islamique selon l’optique d’Al-Acha`ira au Maghreb islamique.
- Démontrer l’authenticité de la science de la parole d’Al-Acha`ira et rejeter les alibis de ses adversaires visant à exclure cette secte de la scène de la Sunnah.
- Déceler une période décisive de l’histoire du progrès de la science de la parole d’Al-Acha`ira maghrébine dont les traces sont toujours présentes.

Pour répondre à cette problématique, nous avons réparti notre travail selon les axes suivants : Introduction, trois chapitres et conclusion.

Le premier chapitre s'intitule : **la science de la parole d'Al-Acha`ira chez les Almohades**. Il se divise en deux sous-chapitres : Le premier porte le titre: *Aperçu sur l'ère des Almohades*, dans lequel nous abordons la fondation de l'Etat des Almohades en indiquant son progrès dans différents domaines ainsi que les facteurs de son déclin. Et le deuxième chapitre s'intitule : *la naissance de la science de la parole d'Al-Acha`iraà l'ère des Almohades* où nous évoquons la définition de la théologie et un résumé sur Al-Acha`iraà et ses articles pour le conclure en notant le début de la secte d'Al-Acha`iraà dans l'Etat des Almohades et ses leaders.

Quant au deuxième chapitre intitulé : **Aspects du progès de la théologie d'Al-Acha`iraà dans le fond à l'ère des Almohades**, il est divisé en deux sous-chapitres, dont le premier consacré à *Ibn Toumert* traite des différentes questions théologiques étudiées par ce dernier. D'autre part, nous consacrons le deuxième sous-chapitre aux *questions théologiques évoquées par Abu Amr Essalaldji.*

Par ailleurs, le troisième chapitre intitulé : **Aspects du progrès de la science de la parole d'Al-Acha`iraà dans la méthode,** contient deux sous-chapitres ; le premier consacré à l'*évolution de cette secte chez Ibn Toumert* et le deuxième *à son'évolution chez Abu Amr Essalaldji*.

Pour finir, nous terminons par l'exposé des résultats qui ressortent de cette étude, parmi lesquels on cite :

1. La reconnaissance de la science de parole d’Al-Acha`iraà par l’Etat, l’instauration de son enseignement dans les écoles et les mosquées ainsi que l’encouragement des chercheurs pour qu’elle soit le sujet de leur écriture, ce qui a diffusé cette secte chez les gens et a éclairé la théologie islamique.
2. Le pouvoir politique a promu et soutenu cette théologie en consacrant tous les moyens pour la circuler chez tous les individus de la société.

   Par conséquent, ce soutien offre une base solide à la science de parole d’Al-Acha`iraà au Maghreb en cette période, dont les échos sont toujours positifs et, de ce fait elle devient un des fondements religieux des Maghrébins.
3. La pensée théologique d’Al-Acha`iraà se caractérisait au début de son apparition par la sélectivité, en particulier à l’époque d’Ibn Toumert et Abd al-Mumin Ben Ali. Une sélectivité adoptée par d’Ibn Toumert convenable à ses objectifs de réforme en liant la religion à la politique pour le consolider, selon lui.

4. Les thèses d'Ibn Toumert se singularisent par le caractère pratique : puisque il était réformateur et a mené une révolution dans sa nation pour instaurer une pensée applicable en s'appuyant sur une opinion bien fondée.

   Il a ainsi fait du monothéisme le titre de son appel à l'Islam et il l'a intimement lié à l'adoration. En outre, il a exigé le monothéisme et était prudent en étudiant les versets équivoques de crainte des falsifications.

   A cet égard, on constate qu'Ibn Toumert rejetait la dépendance des Moravides aux principes de la jurisprudence. Il a, en revanche exhortait à recourir à l'effort interprétatif et aux fondements (Le Saint Coran et La Sunnah). Il a également accordé une grande importance au Saint Coran et a démontré la manière de reconnaître le fondement et son rapport au principe. A cela s'ajoute son intérêt à la signification de la langue comme clé de saisir les fondements, ce qui lui a permis de traiter les versets équivoques en se référant à leurs origines linguistiques en s'appuyant sur l'interprétation, principe inhabituel pour les Maghrébins.

   D'autant plus que la pensée de ce chercheur était revêtue de caractère pratique, ses lettres destinées à son peuple contenaient ses thèses théologiques à l'encontre de ses homologues

précédents. Son style, organisé et classé selon un ordre harmonieux est fondé sur l'unité du sujet. Il s'avère également que ce style était adopté puisqu'il convient à la réforme, à l'éducation outre que la communication avec les gens et les intellectuels. Ainsi, et grâce à ces lettres, le public appliquait les fondements de l'Islam dans leur vie quotidienne. Ibn Toumert leur a imposé d'apprendre sa lettre : « La profession de foi et les guides spirituels », instruction décrétée aussi par L'Etat.

De ce fait, Ibn Toumert a mis la science de la parole à la portée du public tout en employant l'inférence fondée sur des signes et l'argumentation dans ses ouvrages pour rétorquer les opinions des Moravides ainsi que pour confirmer la question du monothéisme afin de dénoncer les principes relatifs à la comparaison et la personnification adoptés par les Moravides.

Le caractère sélectif de ses thèses : On constate que ses opinions représentent une mosaïque de sectes islamiques, parce qu'il n'a pas étudié une seule secte, mais il en a rassemblé plusieurs. Il a en effet, extrait de chacune d'elle ce qu'il a jugé correcte, et ceci est dû à :

- La diversité de ses ressources scientifiques (Ach'ariya du Mashreq, Dhahiriya de l'Andalus, Chiâa du Maghreb, ainsi que d'autres idées externes).

- Son objectif de réforme sur lequel s'est appuyé pour fonder sa pensée, vu que la société maghrébine à cette époque contenait des enseignements de ces sectes clairement visibles.

5. Les effets d'El Ach'ariya chez lui se manifestaient par : son partage de leur point de vue à l'égard de la décision divine, l'acte humain, la récompense et la sanction, la vision d'Allah. Il les a contredit par contre vis-à-vis des caractères et leur relation avec l'esprit, les obligations insupportables, la foi,et l'auteur des péchés capitaux.

   Quant à l'interprétation qui était sa question majeure, il a certes rejeté toute interprétation de comparaison et de personnification, mais, il a cependant autorisé dans certains cas de remettre le sens des termes à Allah. En plus, Ibn Toumert a été influencé par les idées d'El Ghazali en ce qui concerne :

- L'appel à libérer l'esprit et à dénoncer l'imitation.
- La mise en valeur des principes de la recommandation du bien et l'empêchement du mal, mais il rejette l'excès de soufisme.
- Le dogme du public qu'El Ghazali s'intéressait à conserver alors qu'Ibn Toumert travaillait pour consacrer le dogme de l'unicité.
- La question de l'infaillibilité et de Mahdi auxquelles s'est attaché Ibn Toumert et refusée par El Ghazali.

- La révolte contre la mauvaise gouvernance, idée admise par Ibn Toumert, mais dénoncée par El Ghazali car en le faisant, on sème la discorde.
- El Dhahiriya : Il semble qu'Ibn Toumert s'éloigne par ses idées concernant l'interprétation et l'unicité d'El Dhahiriya, mais en fait, il s'est influencé des idées d'Ibn Hazm quant à la question des Noms d'Allah. En plus, Ils se sont mis d'accord sur le recours aux fondements pour extraire directement les jugements légiférés.
- Le Mutazilisme : L'unicité d'Allah c'est-à-dire nier tout ce qui pourrait lui ressembler
- Le culte de Chiisme avait un effet également sur Ibn Toumert par le biais des questions de : Al-Imâma, l'infaillibilité, et Al Mahdi.
- Il est à rappeler qu'Ibn Toumert jouait un rôle primordial dans la théologie musulmane au Maghreb en liant le Mashreq et le Maghreb à travers le culte d'Al-Acha`iraà.

6. Par la suite, la science de la parole est devenue plus générale avec Essalaldji qui a représenté réellement cette secte. Il l'a purifié de la sélectivité connue chez Ibn Toumert et il a refusé l'infaillibilité ainsi qu'Al Mahdi. Il a en outre employé

l'interprétation à l'Al-Acha`iraà pour traiter les versets équivoques. Il a contribué en effet à la promulgation de ce culte parmi les Maghrébins. Ce savant éminent a laissé un ouvrage célèbre et unique dans la science de parole intitulé : « Al-Borhaniya », expliqué par d'autres exégètes. Et en dépit de son influence d'El Ghazali et El Djouaini et sa fidélité au culte d'Al-Acha`iraà, son ouvrage n'est pas totalement conforme à celui de « guides spirituels ».

Il est important de savoir aussi qu'Essalaldji est le premier savant maghrébin de la science de parole qui a instauré la théorie des états au Maghreb islamique. Alors, Al-Borhaniya offre une perspective plus vaste sur la théologie islamique.

Compte tenu des efforts des exégètes de la science de parole Al-Acha`iraà à l'ère des Almohades, nous pouvons tirer les observations suivantes :

- L'instauration du dogme de l'unicité chez le public.
- La mise en œuvre de ce dogme dans la vie quotidienne à l'aide des ouvrages, à l'instar des lettres d'Ibn Toumert et les œuvres d'Essalaldji.
- L'officialisation de la secte d'Al-Acha`iraà par le pouvoir politique et le soutien de son enseignement dans les écoles et les mosquées,

de manière d'encourager l'étude de la science de la parole, corriger et mettre en lumière la théologie islamique. Par conséquent, l'interprétation s'est largement répandue parmi les gens.

Pour conclure, nous n'avons dressé dans cette étude qu'un jalon dans le cadre d'une recherche plus poussée visant à déceler l'histoire de la secte d'Al-Acha`iraà.

En somme, à l'issue de cette recherche et à la lumière des renseignements précédents, nous adressons aux chercheurs intéressés de l'étude du culte d'Al-Acha`iraà les enseignements portant sur les axes suivants :

- Les effets politiques sur l'extension du dogme d'Al-Acha`iraà au Maghreb.
- L'effet de la pensée d'El Djouaini sur les spécialistes de la science de parole maghrébins.
- La théologie dans la pensée de la science de parole maghrébine.
- La spécificité la pensée de la science de parole d'Al-Acha`iraà.
- L'effet de la pensée d'Essalaldji sur ses successeurs maghrébins.

Université d'Alger I -BENYOUCEF BENKHEDDA-

Faculté des sciences islamiques

Département des sciences de la foi et des religions

Le progrès de la science de la parole d'Al-Acha`ira à l'ère des Almohades

MEMOIRE DE MAGISTERE

OPTION : Théologie islamique

Réalisé par :
Nawel Ouali

Sous la disrection de :
Dr. Amar Djidel

Année universitaire :

1438-1439/2017-2018